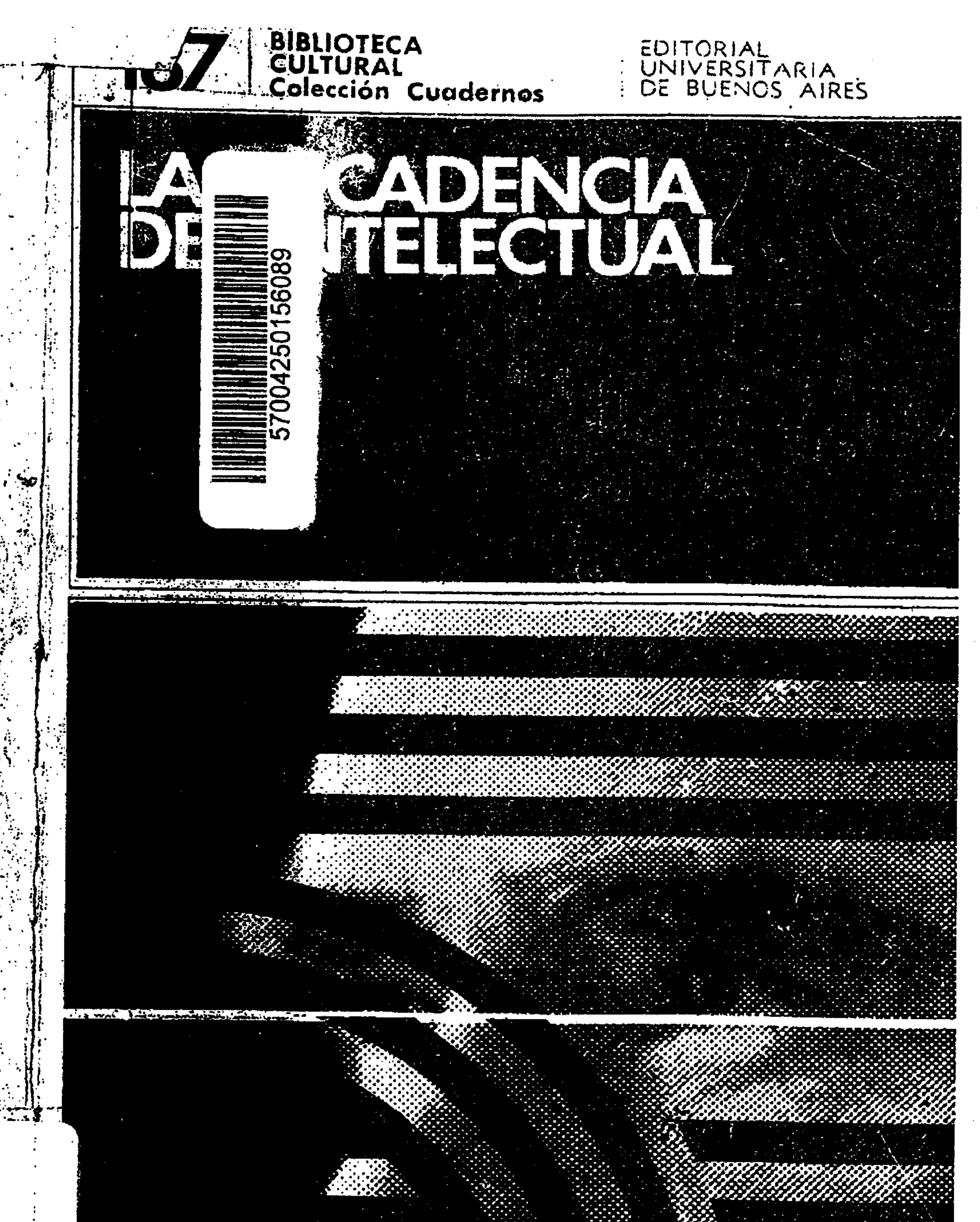
s sentir...
orda su...
su inmed...
de su ...
s su pasado, ...
ut"? ¿Se halla ...
rancia? Todo ...
Molnar, de una circun...
propia vocación...
rillante y aguda, Molnar ...
intelectual ser marxista, ...
iere el intelectual norteamerican...
nvertido el intelectual en un cautivo de la ...
él fue el primero en describir ...
ual al hombre y fracasa en su vocación, y
ede ser restaurado el intelectual en su pre...
l redescubrir la intimidad e interdependen...
filosofía y los usos del espíritu.
"dispositivo" norteamericano experimenta...
tan claramente retratados a sí mismos; los
lizan su labor en silencio, consagrados a su
legrarán de saber que han conquistado a un
como el autor de esta obra.
en Budapest en 1921. Se graduó en litera-
losofía en la Universidad de Bruselas y se
idad de Columbia. Actualmente es profesor
y universal en el Brooklyn College. Ha
artículos en revistas norteamericanas, fran-
nas, y es autor de varios libros importantes;
: Su pensamiento político y profecía, El
El utopismo, que Eudeba ha publicado en

DE EUDEBA

S DE LA EDAD MEDIA – J. Le Goff
E LA CIENCIA SOCIAL – G. C. Homans
S ARGENTINAS – J. Perriaux
rt
NO – A. Vázquez Vialard
TOMISMO – G. E. Ponferrada
A – J. M. Rohde

7 T. MOLNAR LA DECADENCIA DEL INTELECT...



LA DECADENCIA DEL INTELECTUAL

87 BIBLIOTECA CULTURAL
CUADERNOS

THOMAS MOLNAR

LA DECADENCIA DEL INTELECTUAL

EUDEBA EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Título de la obra original:
The Decline of the Intellectual
The World Publishing Company, Cleveland, 1961

Traducido por
DENISE RIVERO y LEÓN MIRLAS

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
Rivadavia 1571/73
Sociedad de Economía Mixta
Fundada por la Universidad de Buenos Aires
Hecho el depósito de ley.
IMPRESO EN LA ARGENTINA — PRINTED IN ARGENTINA

A la memoria de mi madre.

CAPITULO I

LA APARICIÓN DEL INTELECTUAL

Poner rótulos a los períodos históricos es una tarea ardua, pero más peligoso aún es encerrar en una fórmula significativa la esencia del *Zeitgeist.* * Cuanto más dilatado es el período que ha de abarcarse, tanto menos adecuada es una descripción sucinta de él, dadas las numerosas tendencias, factores, corrientes y excepciones que se deben tener en cuenta. Cuando se está ante el problema de definir un ciclo histórico como la Edad Media o los tiempos modernos, las dificultades del historiador o del historiador de la cultura son en verdad enormes. Quizá se nos ofrezca en realidad una solución más o menos aceptable, pero sólo si nos mantenemos dentro del terreno de las generalidades. Sin embargo, estas generalidades no son tan vagas si averiguamos cuáles son las aspiraciones fundamentales de los pueblos, naciones, clases sociales y *élites*, ya que entonces nos parecerá que la historia consiste en muchos grandes *élans* hacia la consecución de ciertas metas y que la distancia o proximidad de dichas metas en una época determinada, así como el ímpetu del *élan*, nos brindan una interpretación bastante adecuada del período en cuestión.

Voy a explicarme. ¿Cuál es la característica más significativa de los tiempos modernos, presente ya en

* *Al. Zeitgeist*: espíritu de los tiempos. (*N. del T.*).

las postrimerías de la Edad Moderna y que ha ido creciendo en forma verdaderamente abrumadora en la primera mitad del siglo XX? La respuesta a esta pregunta podría ser cualquier cosa, desde la decadencia de la concepción religiosa del mundo hasta el progreso de la ciencia o las conquistas de la tecnología. Empero, estas tres respuestas —amén de muchas otras plausibles— deben considerarse más bien síntomas o instrumentos de cambio, no la sustancia humana básica y fundamental. Por lo tanto, propongo identificar esta "sustancia humana" como la aspiración inmemorial de la humanidad —pero con súbitas formas nuevas y concretas— hacia el triple objetivo de Paz, Unidad y Prosperidad, y *distinguir a esta era de cualquier otra anterior por el hecho de que estas metas han entrado a la esfera de la posible realización.* Quizá se puedan encontrar otros fenómenos, introducidos más profundamente aún en la historia del hombre y que, por esa razón, explicarían mejor este período de la historia: por ejemplo, cambios demográficos o climáticos, vastas epidemias, movimientos y migraciones de masas. Pero nuestro conocimiento de estos sucesos es fragmentario. Además, se sitúan un poco fuera de la historia (en el sentido de que están fuera de la conciencia humana). Sabemos que su influencia es decisiva, pero no podemos reducirlos a dimensiones humanas.

Por el contrario, las aspiraciones fundamentales de la humanidad —ya se trate de individuos o de sociedades— nos seducen tanto porque están siempre con nosotros, en la mente y en las manos laboriosas del pueblo, en las decisiones de los gobiernos, en las rebeliones de las masas, etcétera. Este conocimiento no nos autoriza a esperar que la historia sea una empresa de las llamadas constructivas, una impaciente embestida hacia propósitos claramente percibidos. Aunque el hombre no cargara con el peso del pecado original, causando así, con un mismo movimiento de la mano, el bien y el mal, la humanidad enfrentaría de todos modos una diversidad de opiniones sobre el mejor enfoque y los mejores medios de alcanzar el fin. Sin embargo, lo que encuentro fascinante es que, desde fines de la Edad Media, la triple aspiración que menciono haya revestido, por vez

primera en la historia, formas tan concretas que, como resultado, el destino de los hombres ha girado bruscamente hacia la racionalidad, la previsibilidad y la planificación consciente. Únicamente a partir de ese momento histórico que llamamos Renacimiento, la Paz, la Unidad y la Prosperidad no han llegado a ser felices casualidades, coincidencias o circunstancias favorables, frutos de la conquista o dones de los dioses, como sucedía en el pasado, sino finalidades al alcance de las mentes y las manos humanas. El dominio de la naturaleza, el poder de la ciencia y la organización en gran escala de progresos de toda clase han nacido en su totalidad no como un *deus ex machina,* por supuesto, sino como una poderosa transformación ante los propios ojos de sus contemporáneos.

Por consiguiente, el mundo posterior al medioevo asistió al primer intento consciente, resuelto y eficaz de realizar en la dirección indicada los sueños de los hombres. Antes de examinar con cierto detenimiento el mundo conceptual y el pensamiento de los espíritus representativos de este período —desde el siglo XIV hasta fines del XVIII—, bien podemos preguntarnos por qué sucedió ello en esa época y no antes. Naturalmente, podríamos responder a esta pregunta remitiéndonos a la crónica de importantes inventos y de sus aplicaciones prácticas en ese momento: la invención del arnés, las telas de hilo, la pólvora, la brújula, la imprenta y otras. Podríamos aludir al desarrollo del comercio continental, de las plazas de mercado, las ciudades y las ligas marítimas. Pero prefiero formular la pregunta de un modo distinto: ¿cuál fue el factor nuevo que reorientó los esfuerzos de los hombres y que, al igual que una mano invisible pero de enorme poder, empezó a conjuntar sus diversas actividades con las metas precedentemente mencionadas a la vista?

Si examinamos esas metas, descubriremos que las tres son nociones complejas y que se superponen parcialmente, ubicándose sus respectivos elementos dentro de las categorías de la política, la economía, la ciencia, la moral social, el derecho, la religión, etcétera. La *paz,* por ejemplo, puede ser interna o internacional y plantea pro-

blemas que resuelven la ética, el derecho natural y positivo, las comunidades religiosas e ideologías... o intereses determinados a su vez por la geografía, la historia, los progresos de la ciencia militar, etcétera. Y lo mismo puede afirmarse de los otros conceptos de *unidad* y *prosperidad*.

Ahora bien: la política, la economía, el derecho y la religión son tan antiguos como el género humano y constituyen la herencia de todos nosotros, porque la formulación conceptual y el enriquecimiento de cada uno han sido la obra de individuos y comunidades, de filósofos y gobernantes, a veces conocidos, otras veces anónimos, pero en cualquier caso dispersos sobre toda la superficie de la tierra. No importa que, en dichas formulaciones y definiciones, hayan participado muchas tendencias del pensamiento. Lo que importa es que, en su *existencia pública* y, en consecuencia, como ideas modeladoras de la historia, los problemas concretos de la paz, la unidad y la prosperidad solo fueron materia de decisión de gobernantes, clases rectoras, *élites*, clero y demás.

Mi tarea no consiste en analizar en detalle por qué la paz, la unidad y la prosperidad no parecen haber recibido formas más concretas y satisfactorias durante un período tan extenso de la historia. Numerosas teorías han hecho fortuna intelectualmente intentando explicar las constantes guerras, fragmentaciones y enemistades, y la miseria casi universal de la mayoría de los períodos históricos: el marxismo, las escuelas inglesa y francesa de economistas políticos del siglo XVIII, las concepciones de historiadores como Toynbee y Spengler y, desde luego, las de los filósofos, sacerdotes y estadistas. Lo que aquí me interesa es que tal *fue* el caso, que gran parte de la teoría política, la filosofía y la literatura —literatura popular y de la otra— no han sido sino un prolongado lamento de desesperación sobre la condición del hombre, sobre los irremediables males de su existencia pública y privada. O, más concretamente, sobre las *guerras* crueles e interminables, las exacciones de las turbas lanzadas al pillaje, la *inseguridad* común a los aldeanos, comerciantes, artesanos y viajeros, y la

pobreza de los parias, esclavos, siervos, asalariados y proletarios.

Estos problemas —y estos temas— subsisten todavía para nosotros, por supuesto. De hecho, en el curso del siglo XX se han acentuado más aún debido a la preocupación general por los llamados países subdesarrollados, por la miseria, la persecución, la deportación y el desplazamiento, el genocidio y la tiranía ideológica, ampliamente difundidos todos ellos. Es improbable que estos problemas desaparezcan algún día. Reaparecerán, por el contrario, más de una vez, pero bajo formas nuevas e imprevistas, engendradas por los nuevos giros del progreso. Aun así, lo que singularizó a los períodos anteriores al Renacimiento fue que los problemas estaban presentes en sus aspectos inmemoriales y ancestrales: la indigencia del siervo del medioevo o la inseguridad del campesino de la decadencia romana eran, prácticamente, de la misma naturaleza y grado que conocieron los hombres desde la prehistoria. Y, lo que era peor, no se distinguían en el horizonte señales dignas de crédito de que esto cambiaría algún día, salvo para el individuo talentoso o afortunado de todas las épocas.

La mentalidad a que dio origen esta situación se refleja, como dije, en la literatura y en el arte y en teorías políticas diversas, especialmente en aquellas que se inspiraron en forma más directa en los puntos de vista populares. Asimismo, se refleja en las religiones y las concepciones del mundo: la insatisfacción general y siempre latente procuró evadirse al pasado, a un mítico estado de bienaventuranza, caracterizado, sobre todo, por las formas más simples de la abundancia terrena. Esto no quiere decir que los hombres de todos los tiempos no hayan tenido razón para creer en una existencia ideal. Pero vale la pena hacer constar que, en buena parte de la literatura popular, como los *fabliaux* medievales —cuyo árbol genealógico es muy extenso y puede rastrearse hasta la India— se advierte la obsesión del hambre, la defensa propia contra los poderosos y la necesidad de aventajar a los demás en astucia, dada la ausencia de sentimientos y solidaridad comunitarios. ¿Qué explica esta

obsesión si no la aspiración básica de prosperidad, paz y unidad?

Aunque la evasión no se opere hacia un pasado mítico, esto es, aunque se efectúe hacia una institución bien consolidada y fuerte como una nación, por ejemplo, o la propia Iglesia, vemos aquí simplemente una forma diferente de concebir una edad ideal en el pasado. La Iglesia y el imperio medievales, desde Carlomagno hasta el papa Bonifacio VIII y los Habsburgos, consideraban la unidad del Imperio Romano, la *auctoritas* de los emperadores y el universalismo inherente a la *Pax Romana* como modelos de organización para el cuerpo político. La misma mirada retrospectiva tenían la Revolución Francesa, los zares rusos —quienes sostenían que Moscovia era la "Tercera Roma"— y hasta los propios marxistas, deseosos de probar la existencia histórica de una sociedad comunista primitiva.

De este modo, si no la realidad, el *ideal* de un mundo apacible, próspero y unido —o sea seguro— existió sin duda a lo largo de toda la historia, pero en especial desde la época romano-cristiana, cuando la filosofía en auge —el estoicismo— y la religión, emancipadas por primera vez de la tutela del cuerpo político, elevaron, por así decirlo, a esas tres nociones a un nivel más alto, accesible, si no al mortal ordinario, por lo menos a su conciencia. Al reconocer en cada ser humano a una *persona,* la religión cristiana y la filosofía griega señalaron implícitamente que, en lo sucesivo, era deber de cada gobernante extender el concepto de bien común a todos sus súbditos y, recíprocamente, les aclararon a dichos súbditos que su colaboración al bien común, libremente concedida, era una de sus condiciones esenciales. Había nacido así el doble concepto de la responsabilidad y del deber políticos.

Ahora bien: en este sentido, la enorme significación de la época posrenacentista radica en que, por primera vez, gradual y sistemáticamente, la ciencia, la ciencia de la economía y por último la política —y, más tarde, también la religión y la moral— fueron sacadas de las manos de las clases privilegiadas y confiadas a un cuerpo más amplio formado por burgueses, científicos, administradores laicos, empleados públicos, eruditos y expertos. En las páginas que siguen, señalaré algunos de los hitos trascendentes de este hecho nuevo, cuyo origen se remonta a la aparición de los primeros *legistas,* es decir, de los expertos en derecho romano frente al derecho canónico, de los reyes franceses y de la Universidad de Bolonia. Pero su enorme importancia puede apreciarse aquí con pocas palabras.

Con el Renacimiento, la paz, la unidad y la prosperidad dejaron de ser meros símbolos de un país de ilusión. Se transformaron en imperativas condiciones materiales previas a la organización burguesa de la producción, el transporte, el comercio y, por consiguiente, la seguridad pública y la soberanía de la ley, garantías del intercambio internacional. En esta tarea, es fácil bosquejar al rol que desempeñaron los hombres de ciencia, estudiosos y funcionarios de carrera. Si los denominamos con un nombre colectivo, el de *intelectuales,* comprenderemos más íntimamente la naturaleza e importancia de su función y también la naturaleza de su alianza con el mercader, el especulador, el armador, el empresario. Con cierta generalización, tal vez excusable y que desarrollaremos más adelante, podríamos decir, pues, que el intelectual apareció como el hombre que poseía los conocimientos, la cultura y la terminología especial indispensables para las clases medias en su revolucionaria irrupción a través de las murallas de la sociedad y el concepto del mundo tradicionales. En dominios diferentes, tanto los intelectuales como la clase burguesa trabajaban para ensanchar el horizonte político, económico e intelectual y contra la autoridad restrictiva de la sociedad feudal y de la Iglesia.

¿Cuál fue, pues, la transformación decisiva que se operó alrededor del año 1500? ¿Cuál fue el nuevo factor que reorientó los esfuerzos de los hombres? Digámoslo también sucintamente: *la redistribución de poder* entre los miembros de una clase más numerosa que nunca, *la aplicación del pensamiento científico y la pericia organizadora* a problemas que habían parecido insolubles o sujetos solo a los métodos empíricos, y a la posibilidad, basada en la previsión y el cálculo racionales, de

poner los magnos sueños de la humanidad al alcance de la historia.

Pero esto no fue todo. Hubo otra exigencia importante, implícita en las otras tres, que fue percibida y comprendida por los mejores espíritus; como lo hemos dicho, es cierto que la paz, la unidad y la prosperidad no se habían materializado en ninguna parte del mundo, salvo durante breves períodos en que no beneficiaban más que a una minoría y en que eran, en general, amenazadas desde todos los ángulos. A pesar de todo, eran extraordinariamente poderosas como ideales, y como ideales entraron a formar parte de todo sistema social, político, filosófico y religioso. Formaban parte del cemento aglutinante de cualquier edificio integrado por seres humanos.

Así lo comprendió el hombre posterior al Renacimiento y, a decir verdad, todos aquellos que habían contribuido a preparar el Renacimiento. En el mundo venidero —y en el panorama del mundo— las fuerzas centrífugas pondrían fortuitamente un énfasis tal sobre la sociedad, el cuerpo político y la Iglesia, que la unidad, la seguridad y la paz tradicionales, imperfectas, podían derrumbarse sin nada que las reemplazara. De este modo percibimos la división del espíritu moderno —¡y vaya si esto es fascinante!— entre el optimismo de construir una comunidad libre de individuos emancipados y la *ansiedad* de descubrir algo nuevo —y mejor— en lugar del orden tradicional: una nueva cohesión, una unidad, una moral y una religión nuevas entre los hombres. Como esta preocupación había sido un legado de la Iglesia —sus fuentes más antiguas fueron Platón y el Imperio Romano—, nunca logró librarse de sus implicaciones religiosas. Así es como las ideologías posteriores al Renacimiento —y las contemporáneas—, que son expresiones, cada cual a su manera, de este anhelo primario de paz, unidad y prosperidad para la humanidad, contienen la simiente de la preocupación religiosa.

Trataré de dar, ahora, una definición del "intelectual" que sirva de base. Como el término en sí a duras penas tiene un siglo de antigüedad, tenemos que empezar por

algunos comentarios contemporáneos. André Malraux define al intelectual como el hombre cuya vida guía la devoción a una idea. Peter Viereck sostiene que es "un servidor permanente del Verbo, o de la palabra", es decir, una especie de sacerdote de un ideal excelso, o de actividades literarias, artísticas o filosóficas. En cambio, en Francia, durante el caso Dreyfus, el nacionalista de derecha Maurice Barrès se refería con desdén a los "intelectuales", aludiendo a los escritores profesionales e ideólogos de izquierda del bando de los partidarios de Dreyfus. En 1927, también en Francia, Julien Benda les reprochaba a los *clercs*, sus camaradas, su intervención en los tumultos de la comunidad política, traicionando de tal suerte su vocación de custodios de la cultura. Veinte años más tarde, Jean-Paul Sartre deseaba comprometerlos, por el contrario, en las contiendas de la política y en la estructuración de una nueva sociedad. Por último, Russell Kirk, el filósofo del neoconservadorismo norteamericano, rechaza el término "intelectual" como ajeno al idioma inglés —cuando se usa como sustantivo— y a la tradición política norteamericana, por poseer una connotación ideológica incómoda.

Entre tantas interpretaciones autorizadas, pero contradictorias, del significado y la función del intelectual, debemos decidir, con todo, en qué sentido vamos a emplear el vocablo en estas páginas.

¿Basta la pregunta socrática referente a la necesidad de la "vida examinada" para caracterizar al intelectual? Si fuera éste el caso, el intelectual sería simplemente el *filósofo*, el amante de la sabiduría, en cuyo ejercicio adquiere distinción. Además, en ese sentido sería difícil separar al intelectual del *erudito*, el *científico*, el *investigador*. Sin embargo, tenemos la sensación de que el intelectual, aunque muy bien puede ser un filósofo, científico o erudito y, por lo mismo, un diplomático, escritor o artista, no es exactamente ninguna de estas cosas. Más bien se ve con claridad que aplica su capacidad mental, su educación, su claridad de expresión y su experiencia a ciertas necesidades políticas y sociales; que, en última instancia, no le basta con interpretar los hechos —de naturaleza económica, social y política— que

suceden a su alrededor, sino que trata de *influir* sobre ellos y de *transformarlos*. Combina así la teoría con la práctica y es probable que formule una ideología o adhiera a alguna.

Durante la Edad Media no escasearon los intelectuales. De Abelardo a Roger Bacon, hombres de mentalidad poderosa se aplicaron resueltamente a buscar no solo nuevos enfoques de las verdades sostenidas por la Iglesia, sino también caminos que llevaban hacia rumbos que ésta no aprobaba. No es exagerado decir que se produjo un marcado progreso del pensamiento independiente —y sus consiguientes choques con la ortodoxia— desde 1350, poco más o menos, cuando la Iglesia comenzó a petrificarse en una actitud de intolerancia ante el creciente poder de las ciudades y la clase de los mercaderes. Con posterioridad al siglo XIV, la Iglesia ya no contó con hombres al servicio de su grandeza y de su gloria que pudieran compararse con un San Bernardo, un Santo Domingo, un Santo Tomás de Aquino. Guillermo de Occam pertenece prácticamente a una época posterior y los herejes y presuntos reformadores, los Wycliff y los Hus, son precursores de fuerzas —sociales y nacionales— a las cuales la Iglesia no podía dar cabida dentro de su ordenamiento.

Empero, estos hombres y otros que se les asemejan solo pueden denominarse "intelectuales" si ponemos el término entre comillas. Un intelectual no puede ser aquilatado solamente por sus facultades mentales, puntos de vista y capacidad creadora. Más bien son el medio social del cual forma parte y la naturaleza de su relación con el medio los que determinan su rol y posición como intelectual. Por lo tanto, para que se pueda hablar de "intelectuales", los que pertenecen a esta categoría deben poseer en cierto grado la conciencia común del papel que desempeñan, de su lugar en la sociedad y de su relación con quienes detentan el poder y con quienes lo buscan. Los intelectuales, en suma, constituyen una *clase* no en virtud de su organización, sino en cuanto tienen aspiraciones e influencias similares y la probabilidad de ser oídos.

Ahora bien: a fin de que los intelectuales constituyan

una "clase" semejante, deberán vivir dentro de una sociedad que también esté dividida en clases. Si, en cualquier comunidad dada, la cohesión social excede en importancia a las fuerzas divisorias, o si la sociedad forma un bloque monolítico que se mantiene unido gracias a un todopoderoso cuadro de dirigentes considerados poco menos que divinos, el intelectual tendrá que vegetar en la periferia del cuerpo social o se verá forzado a ofrecer sus servicios a la *élite* gobernante.

En esta forma se hace evidente que, a menos que nos extraviemos semánticamente en muchos sentidos posibles, tendremos que definir la significación social del intelectual en función de su libertad de expresión, de su influencia sobre los distintos sectores de la sociedad, de su participación en los cambios sociales y del prestigio que resulte para él y para los valores que sustenta.

Por esta razón, no podemos hablar de "intelectuales" en la primera parte de la Edad Media —hasta el siglo XII—, y difícilmente podemos hablar de ellos en cualquier época anterior. En realidad, lo mejor es limitar el empleo de este término a unos seis siglos más o menos, o sea desde los primeros años del siglo XIII hasta mediados del actual. Es entre estas dos fechas aproximadas donde podemos situar a los intelectuales como una clase que gana constantemente en poder e influencia. Antes de 1300, la sociedad medieval no solo estaba organizada estrictamente bajo la disciplina de la religión y la jerarquía, sino —lo cual es todavía más importante— que se creía una reproducción en la esfera sublunar del orden eterno del universo. [1] Si bien las sublevaciones de campesinos, las sangrientas *jacqueries* y las salvajes ba-

1 "Como un todo, y en cada una de sus partes, el mundo era la imagen de Dios. O sea que la posición social y la excelencia de todo ser creado estaban determinadas por la medida en que llevaba dentro de sí mismo la estampa de la Imagen de Dios. Una vasta jerarquía de seres —los no vivientes, las plantas y los animales— estaba formada por las interrelaciones de las muchas cosas que se encontraban en estos reinos de la esencia." (Romano Guardini, *The End of the Modern World*, Nueva York, Sheed and Ward, 1956, p. 29.)

tallas entre el proletariado urbano y los regidores de los ayuntamientos eran hechos corrientes, la oposición al orden establecido no asumió dimensiones filosóficas. Aunque las consejas populares y las sátiras anónimas testimonian el profundo descontento de las clases pobres, solo unas pocas ponían en tela de juicio las bases mismas del orden social, y fueron menos todavía las que propusieron otro nuevo que lo sustituyera.[2]

Pero aunque el orden social no fue cuestionado como tal, se prepararon cambios fundamentales a nivel de la política teórica, cambios resultantes de la controversia medieval entre el papado y el Imperio. El conflicto en sí no nos interesa aquí sino como un problema que, al ser considerado, permitió que diversos conceptos políticos y filosóficos recibieran una formulación coherente.

Más allá de la discusión sobre la investidura, el núcleo del problema era la idea de la unidad cristiana. Esto implicaba, ante todo, la cuestión de la supremacía papal y del condominio de los papas con el emperador, primero de los soberanos seculares (doctrina de las dos espadas); el origen de la autoridad de éste; la lealtad dividida de los hombres como cristianos y ciudadanos (vasallos); la función dual de quienes, señores en el siglo, desempeñaban al mismo tiempo funciones eclesiásticas, etcétera. Más allá de estas cuestiones, lo bastante concretas como para preocupar a la opinión pública medieval durante siglos, asomaba allí el trascendental problema de la *Respublica christiana*.

El hombre del medioevo se hallaba profundamente ligado a la idea de la unidad, creía que ésta era propia de la naturaleza misma de las cosas. La cosa pública solo podía funcionar si su normal diversidad era conjuntada por un principio unificador, como el modelo proporcionado por el cuerpo, cuyas distintas funciones son controladas por la cabeza (1). El tema del cuerpo humano

2 La crítica, en su mayor parte, no es original, sino que se remonta a la Antigüedad en busca de ideas. La que podríamos considerar contribución medieval es una cuestión de forma, como la alegoría en el caso de la segunda parte del *Roman de la Rose* de Jean de Meung.

reaparece en los escritos de casi todos los teólogos y filósofos cuando los preocupa la política comunitaria, el bien común, la justa distribución de las actividades de la sociedad y su estructuración jerárquica. Así, no les era indiferente si las naciones cristianas se fragmentaban hasta vivir en constante hostilidad, si estaban unidas con respecto a la religión y a la ética y, en consecuencia, si reconocían la autoridad suprema del Papa o la independencia *política* y eventualmente *moral* del emperador y de los reyes.

Repitámoslo una vez más: la controversia era importante para toda la esfera de la vida medieval porque planteaba la cuestión de quién debía organizar la *Civitas Terrena* y si ésta era una entidad por derecho propio o una preparación para la *Civitas Dei*. Si Jesucristo le había confiado a Pedro las llaves del Reino Celestial, ¿quería decir esto también que, puesto que todos los cristianos aspiran a entrar allí, los descendientes de Pedro, los papas, tenían implícitamente el derecho de enjuiciar y deponer a los príncipes que hacían peligrar la salvación de sus súbditos? ¿O la autoridad de Pedro se detenía en los portales del cielo, y era prerrogativa del príncipe, heredada de Saúl y de David, recibir su poder directamente de Dios?[3] Pero, entonces, ¿acaso no había añadido Jesús que todo lo que atara o desatara el Príncipe de los Apóstoles, sería atado o desatado también en el cielo? ¿Incluía o no este poder a la esfera temporal?

Sumándose a las referencias al Antiguo y al Nuevo Testamento, también complicaba el problema el legado del Imperio Romano. La enseñanza cristiana se adaptaba perfectamente a la existencia de "dos poderes", tanto en la teoría como en la práctica, porque estaba fuera de toda discusión que esencialmente ambos, el poder eclesiástico y el secular, iban a concordar en cuanto a la meta, la de la autoridad establecida para el gobierno

3 A juicio de los partidarios del Papa, éste poseía ambas espadas y solo la naturaleza caída del hombre estaba encarnada en el Imperio (autoridad imperial). Argüían que el poder del emperador derivaba así del sacerdocio (autoridad papal).

de la moral. Este punto se puso en claro ya en el año 800. Por los demás, de la doctrina católica se deducía que el gobierno secular, como la existencia del cuerpo humano, no es un mal —como lo afirma el maniqueísmo—, sino una realidad por derecho propio, creada y bendecida por Dios. Ya los cristianos de los primeros siglos "afirmaban que, aunque la Iglesia debía seguir siendo completamente diferente de todas las instituciones temporales, sus miembros estaban obligados a someterse a la autoridad secular —en su caso pagana—, porque ésta había sido establecida por Dios y, sin saberlo ella misma, estaba a su servicio" (2). El hecho de que la autoridad secular de la época que estamos examinando fuera cristiana, complicaba ciertamente las cosas, ya que el gobernante no era pagano sino cristiano y subordinado en su conciencia a la autoridad moral del Papa. Sin embargo, la actitud de la Iglesia hacia el poder secular *in se* seguía siendo de aceptación. Hasta Gregorio VII, que fue quien estuvo más tentado de quebrantar el poder del emperador, se limitó a sí mismo al decir que "la función imperial o real es muy difícil de cumplir... [que] ella conduce naturalmente a ambiciones culpables... [y que] los reyes a menudo olvidan el principio... de acuerdo con el cual el objetivo del poder temporal consiste en servir a la causa cristiana".[4]

Ahora bien, la interposición de conceptos legales heredados del derecho romano tuvo como consecuencia definida el trastrueque del equilibrio político cristiano medieval. Los propios legistas se pusieron al servicio de los reyes, especialmente de los reyes de Francia, y se transformaron en agentes de la política real. Su significación puede traducirse en pocas palabras: ellos introdujeron o, más bien, reintrodujeron el concepto de la *auctoritas romana*, el cual, junto con una serie de títulos que Augusto se había arrogado —tribuno, *pontifex maximus, imperator*— garantizaba a su poseedor un gobierno absoluto, ciertamente en lo político, pero asimismo en la esfera de lo casi religioso.

Esta innovación revolucionaria de los legisladores reales contribuyó en forma decisiva al desarrollo de algo que había estado en camino por un tiempo, esto es, el reconocimiento del poder imperial (secular) como dependiendo nada más que de Dios, sin la mediación de los papas. Esto ya había sido afirmado con mucho por Simón de Bisignano al finalizar el siglo XII. A partir de entonces, la unidad cristiana puede considerarse mortalmente herida, en la teoría y en la práctica. Primero, porque el emperador fue al cabo reconocido como igual del Papa, si no en la "esencia y dignidad" de su función, por lo menos en la autonomía de su poder; segundo, porque el propio poder imperial declinaba en Alemania en medio de dificultades dinásticas, y el papado, también considerablemente debilitado por el cautiverio de Aviñón, tenía que enfrentarse con vigorosas y, desde el punto de vista religioso, casi independientes naciones-estados.

No obstante, todo esto no tuvo lugar en un día. La visión del mundo tradicional era lo bastante fuerte como para resistir dentro del alma y del universo conceptual de los mismos hombres que al presente lo atacaban. De modo que los siglos XIV y XV iban a configurar la etapa de un conflicto más terminante y crítico que el de las investiduras, el cual, después de todo, había sido librado dentro de la misma trabazón mental y con idénticas armas verbales. Ahora no sólo era más vasto el medio intelectual de los participantes —netamente, el del Renacimiento—, sino que las circunstancias externas se hallaban también en un creciente estado de fermentación. Los hombres eminentes consagrados a la disquisición teórica sobre el problema político estaban, en efecto, divididos espiritualmente. Eran lo bastante "medievales" para propugnar que la unidad de la especie

4 (Marcel Pacaut. *La Théocratie*, Aubier, 1957, pp. 86-87). Fue Santo Tomás quien, finalmente, estableció la enseñanza de la Iglesia en este punto. El orden moral, sostenía Tomás, es un orden humano y se puede lograr gracias a la libre cooperación de los hombres. El Estado no es un mal —como se inclinaba a sostener Agustín— ni es una institución simplemente destinada por Dios a ser un remedio de la perversidad humana. Se origina en el instinto social del hombre y debe ser considerado un instrumento para construir un orden jurídico justo.

humana impone la necesidad de un gobierno sobre ella. Consideraban una anomalía el conflicto entre la Iglesia y el Estado y rehusaban aceptar —como lo señala Otto Gierke— el dualismo como algo definitivo. Por otro lado, un Marsilio de Padua y un Guillermo de Occam eran pensadores "modernos", ya que muchas de sus ideas preanunciaron no solo la Reforma, sino hasta las revoluciones inglesa y francesa.

Esto, desde luego, no es tan paradójico como parece. Dichos pensadores, si bien llegaban a conclusiones forzosas sobre los acontecimientos y transformaciones que tenían lugar ante sus ojos y hasta contribuían a estas últimas, deploraban la perdida unidad de la cristiandad desde el punto de vista religioso, moral y político. Solo que existía entre ellos —en el siglo XIV— y la escuela de pensamiento de los siglos XI y XII conocida con el nombre de "gregoriana", la siguiente diferencia: ellos estaban absolutamente dispuestos a interpretar el mandato de Dios de que debe haber una monarquía universal como una justificación del poder secular bajo la forma de una autoridad imperial universal. En otras palabras, apenas se había perdido de un modo irrecuperable la idea de una *Respublica christiana* cuando ya estos hombres procuraban restablecerla, con su centro de gravedad trasladado del modelo teocrático al secular monárquico.

Los italianos estaban al frente de este movimiento, debido a que tenían una experiencia directa del gobierno temporal del Papa, y veían en el mismo el origen de la fragmentación política peninsular. Las preferencias monárquicas de Dante son bien conocidas y el ya citado Simón de Bisignano no vaciló en proclamar que, en el orden temporal, el emperador es más grande que el Papa. Pero el pensador más audaz de este período de transición fue, sin duda alguna, Marsilio de Padua, en la primera mitad del siglo XIV. Su tratado político *Defensor pacis* se proponía algo más que la independencia del Estado con respecto al gobierno eclesiástico: enunciaba con claridad la superioridad del Estado y hasta su monopolio del poder. Marsilio ya no menciona la naturaleza moral del Estado tal como fue sustentada durante siglos.

El Estado nace porque la gente se necesita mutuamente y, a causa de la diversidad de sus intereses, ha menester de un árbitro. De ahí que no sea ya Dios, sino el pueblo, la fuente del poder que ejerce el gobernante.

¿Y en cuanto a la religión y la vida espiritual? También aquí tiene el Estado un papel importante que desempeñar, pero no como guía de la vida moral. Marsilio rechaza el concepto, deducido de la historia del reino judío, según el cual el monarca es destinado por Dios a imponer el acatamiento por la nación de la ley divina. Según la interpretación enteramente moderna de Marsilio, la religión es asunto privado del ciudadano y el Estado solo interviene para garantizar la tranquilidad pública, dentro de la cual el individuo es libre de profesar su religión.

Pero el Estado debe ser, después de todo, más activo, dado que no encuentra, haciéndole frente, a una Iglesia de jerarquía divinamente constituida. La Iglesia, en efecto, es solo la asamblea de los fieles, que propone candidatos para el sacerdocio, pero acepta en realidad los que instale el Estado en dicha función. Dado que el Papa no tiene más autoridad que cualquier otro sacerdote, lógicamente todos los asuntos que afectan a la Iglesia son abordados y examinados por un concilio. Llegado a este punto, empero, Marsilio advertía que no ya el papado, sino el concilio, podía erigirse en peligroso competidor del Estado. A fin de asegurar el dominio total de éste, colocaba al concilio bajo la fiscalización del Estado, quien se encargaría de convocarlo y ejecutaría sus decisiones.

Muchas teorías que harían fortuna más tarde encuentran en el *Defensor pacis* su primera enunciación clara dentro del cristianismo. Aunque la doctrina de la supremacía conciliar, tan importante en la primera parte del siglo XV, halló un sincero paladín en Marsilio de Padua, el absolutismo real y hasta el tipo de democracia totalitaria que conocemos en nuestros días están esbozados en el libro. Interesa hacer notar que una generación anterior a Dante había impugnado la ambición temporal de los papas basándose —tal como lo leemos en el *Purgatorio*— en que, si se mancomunan dos poderes, "uno

ya no teme más al otro": el saludable dualismo del Estado todavía representaba, para Dante, un sistema que podríamos llamar de "contrapesos y equilibrios". Algo distinto sucedía con el erudito del siglo XIV: éste estaba pronto, como los reformistas posteriores, a despojar a la Iglesia no solo de su poder temporal, sino, además, de toda independencia en su organización. Pero al limitar la esfera religiosa a la conciencia individual, permitía que el Estado invadiera el dominio de la filosofía pública y hasta que la rigiera en forma absoluta. En realidad, los anticlericales y librepensadores de siglos más recientes no han podido contribuir con argumentos originales a lo que adelantara Marsilio de Padua tan cuidadosamente.

Si las ideas políticas de Guillermo de Occam ejercieron más influencia todavía, ello se debió a que se trataba, además, de un grande y respetado filósofo. De otro modo, no habría hecho más que completar el edificio erigido por el italiano. Su popularidad puede explicarse por su insistencia en la autoridad de los concilios y el congruente criterio de que la jerarquía eclesiástica, incluido el Papa, no es sino el órgano ejecutor del concilio. Todo esto considerado dentro de la estructura del Imperio —cuyo soberano es elegido por príncipes hereditarios—, esto es, teniendo en cuenta el panorama de la época, democráticamente.

Vemos, pues, que según los argumentos expresados por estas teorías políticas de fines del medioevo, junto con cada disminución del poder papal y conciliar crecía el del gobernante temporal. Se echaba de ver que la autoridad del *Papa* era ficticia, usurpatoria, exagerada; no se determinaba si el propio concilio debía estar constituido por príncipes de la Iglesia o incluir —al igual que las asambleas populares— a todos los fieles sobre cierta base representativa. De todos modos, sus actividades habrían de ser controladas desde el instante de su convocatoria hasta que los funcionarios del Estado dieran cumplimiento a sus decisiones. Al mismo tiempo, no solo se reconocía la supremacía del soberano temporal, sino que se descubría que ésta hundía sus raíces en la voluntad popular y en la elección democrática. Así, des-

de el punto de vista político, la Edad Media tocó a su fin porque, como lo ha señalado Cassirer, "el Estado nunca pudo ser considerado (en dicho período) como un bien absoluto a despecho de su magna misión ética" (3).

¿Debe sorprendernos, pues, que el paso siguiente fuera relativamente fácil de dar? Cuando Maquiavelo declaró que el príncipe, en obsequio al interés del Estado, no solo es independiente del Papa, sino también de los preceptos de la moral social cristiana, arrojó por la borda el último vestigio del equilibrio medieval. "Durante la Edad Media —escribe Otto Gierke— difícilmente podemos descubrir siquiera los albores de esa opinión que iba a liberar al soberano, cuando obrara en favor del bien público, de las ataduras de la Ley Moral, por consiguiente, de las ataduras de la Ley Natural. Por eso, cuando Maquiavelo fundaba sus lecciones a los príncipes en la libertad de toda restricción, a los hombres de su época esto les parecía una innovación inaudita, amén de un delito monstruoso" (4).

El significado de la "innovación" de Maquiavelo —hemos visto sus primeras tímidas raíces en las teorías de Marsilio— iba más allá de lo meramente obvio, o sea la elevación de la *raison d'état* al pedestal de un principio de gobierno celoso e intolerante. El maquiavelismo fue también —para la Edad Media— la expresión más definitiva de una tendencia a despertar y suprimir los cuerpos intermedios entre el ciudadano y el gobernante. Los dos modelos que ayudaron a los teóricos del medioevo a representarse vívidamente la sociedad y el cuerpo político fueron el cuerpo humano y el macrocosmos, o sea el orden total del universo. En una sociedad construida de conformidad con tales modelos, todas las partes son necesarias por igual, hecho demostrado por la leyenda romana de Menenio Agripa, quien indujo a las plebes rebeldes a volver a Roma. El sistema feudal fue, en sí, una expresión política de este concepto, cuya sabiduría, entre otras cosas, consistía en instituir innumerables zonas paragolpes entre el individuo y el poder estatal y entre focos menores de poder. Ya en la teoría medieval se advertía, no obstante, una tendencia que, de acuerdo con lo puntualizado por Gierke, concedía importancia

a la "concentración de derecho y poder en el grupo más alto, por una parte, y al individuo, por la otra, a expensas de todos los grupos intermedios. La Soberanía del Estado y la del Individuo... (venían a ser) los dos axiomas centrales" ([5]).

Es evidente que la doctrina de Maquiavelo era adversa a la teoría medieval de las comunidades, puesto que tal teoría solo servía para obstruir la política del príncipe. El espíritu de fines del *quattrocento* que se transparenta en los escritos del Florentino reflejó, por el contrario, una era asocial, extraordinariamente individualista, en parte porque instituciones de vejez inmemorial quedaron destruidas bajo la presión de las novedades religiosas, los descubrimientos geográficos, las técnicas nuevas, etcétera. El Estado emergió como único poder suficientemente fuerte para permitirse un ejército permanente costoso y equipado con artillería organizar el creciente comercio de ultramar e imponer la unidad religiosa, una de las condiciones de la ciudadanía adicta.

De este modo, Marsilio de Padua, Guillermo de Occam y Maquiavelo fueron los precursores de un espíritu nuevo y los heraldos, además, de nuevas condiciones de vida y de una nueva concepción del mundo. Tenían conciencia, quizá sólo vagamente, de que el lugar del hombre dentro del universo estaba cambiando y de que este cambio en el orden de las realidades exigiría igualmente una transformación en el orden de los valores. Característico de este sentimiento es, por ejemplo, el hecho de que en *Los discursos* Maquiavelo diera por sentado que la religión debía subordinarse a los propósitos del Estado y que, a fin de darle a esta exigencia un énfasis inequívoco, recomendara que dicha religión se adoptase, no por su validez sobrenatural, sino por su poder como mito y por su valor como fuerza de cohesión. [5]

[5] "Es deber del príncipe y de los jefes de las repúblicas defender los fundamentos de la religión en su país, pues entonces es fácil que el pueblo siga siendo religioso y, en consecuencia, bien conducido y unido. Por lo tanto, todo lo que tienda a favorecer a la religión —aunque se crea que es falso— debería recibirse y aprovecharse para fortalecerla; y esto se hará en la medida en que más sabios sean los gobernantes y mejor entiendan el curso natural de las cosas. Tal fue, en efecto, la práctica de hombres sagaces, la cual dio lugar a creer en los milagros que se celebran dentro de la religión, por falsos que puedan ser." (Nicolás Maquiavelo, *El príncipe* y *Discursos*, Nueva York, Biblioteca Moderna, 1940, p. 150.)

En realidad, desde el comienzo mismo de los tiempos modernos, la formulación de un nuevo mito político y de una doctrina unificadora se tornó cada vez más importante, sin adquirir, con todo, el apremio y el dinamismo de ideologías posteriores. Ernst Cassirer hace notar que, en los albores de los tiempos modernos, así como en la Edad Media, hubo correspondencia entre las teorías cosmológicas y políticas, entre el orden del universo y el orden de la existencia humana concebido por teólogos, astrólogos y filósofos. La versión medieval de esta idea tocó a su fin con la aparición de la moderna ciencia astronómica, prefigurada por las enseñanzas de un Giordano Bruno, por ejemplo. Pero Galileo podía ser más explícito: en sus *Coloquios relativos a dos ciencias nuevas* declara que él había descubierto aspectos desconocidos de un "tema muy antiguo" y "propiedades nuevas que no habían sido observadas ni demostradas". Lo mismo sucedía en el campo de la teoría política y Maquiavelo aplicó principios "galileicos" al estudio de los movimientos políticos. Pero, como lo he puntualizado ya, aunque no era enemigo de la religión, el diplomático florentino prefería adoptar, dentro de su Estado, la que más verosímilmente estimulara las virtudes cívicas. El cristianismo, con su doble fidelidad a Dios y al César, era, por cierto, inadecuado; por el contrario, la religión pagana, o más bien la romana, servía mucho mejor para ese propósito, dado que glorificaba las virtudes de los grandes caudillos y jefes de Estado y era útil en todas las cuestiones en que el Estado tenía que probar su fuerza en la acción, la deliberación y la preservación del orden.

La revelación de Maquiavelo acerca de cuáles son los

métodos más eficientes del arte de gobernar fue explosiva y sensacional. Pero, después de todo, él no hacía más que asentar sobre el papel lo que, en mayor o menor extensión, príncipes y gobiernos habían llevado a la práctica, y su originalidad tal vez consistía en haber olvidado afirmar, por primera vez en la historia de la cristiandad, la naturaleza esencialmente moral del fenómeno político. Solo que la armonía entre las naciones, el pueblo y las instituciones no varió con la misma prontitud e irreversibilidad de los datos de las ciencias físicas y astronómicas. La revolución causada por Maquiavelo no pareció tan abrumadora como los descubrimientos de Galileo. El gran receptáculo dentro del cual se desenvolvía la vida política y social, el Estado, seguía siendo fundamentalmente el mismo, y sus cuerpos constitutivos, sus instituciones y los hábitos de sus administradores y ciudadanos eran, como siempre lo han sido, poderosos obstáculos en la senda de las mudanzas radicales. Con posterioridad a Maquiavelo, casi nadie puso en tela de juicio la íntima vinculación existente entre la religión cristiana —o religiones— y el Estado, y aun cuando, como afirma Cassirer, "en la teoría de Maquiavelo todas las ideas teocráticas anteriores son extirpadas con raíz y rama" ([6]), no es menos cierto que los monarcas absolutos del siglo XVII iban a infundir renovado vigor a esas ideas.

De tal modo, el edificio político posterior al Renacimiento, vale decir, la nación-estado, heredó la mayor parte de sus conceptos de épocas más distantes, y no hubo una necesidad evidente e inmediata de que una nueva "filosofía pública" sustituyera las nociones y normas de conducta cristianas. Esto no quiere decir que esa filosofía pública nueva no se estuviera incubando en la mente de ciertos individuos, teóricos políticos y otros, parados en las encrucijadas del cambio. Pero hemos de aguardar hasta que las presiones sociales, bajo el impacto de las realidades económicas y la emancipación inspirada por los humanistas, den contenido a las teorías políticas recién analizadas y les proporcionen problemas concretos. Solo entonces las fuerzas ideológicas se pondrán en marcha y la crisis de los tiempos modernos aparecerá en sus verdaderas dimensiones.

Dado que iniciamos la historia de los tiempos modernos con la triple fecha, convencionalmente aceptada, del Renacimiento, la Reforma y los Viajes de Descubrimiento, nos encontramos, por primera vez en los anales de la historia europea, con hombres cuyas ideas e ideales ya no tenían cabida en los receptáculos tradicionales de las instituciones eclesiásticas y feudales. El hombre de ideas se encontró de pronto con que fuerzas poderosas se erigían fuera de la Iglesia y en oposición a ésta y a la sociedad que había organizado. A raíz de ello, empezaron a aparecer pensamientos que habían estado latentes y a ser llevados por las olas de la popularidad. Verdad es que solo unos pocos se proponían sacar provecho de una libertad que iba en aumento, animados por el propósito de trastornar el orden social y de destruir la unidad religiosa de Europa. Algunos de los mejores espíritus —entre ellos, Erasmo, el príncipe de los humanistas— rehusaron hacer causa común con la Reforma y, mucho más aún, con los librepensadores. [6]

Pero ellos —los humanistas, impresores, eruditos e investigadores errantes, comentaristas políticos, etc.— no podían pasar por alto el hecho de que en el futuro sus especulaciones tendrían, en realidad, amplias e incalculables *consecuencias sociales,* y que surgía una nueva clase social interesada por las ideas que ellas proponían, a la vez que vitalmente comprometida con éstas.

[6] He aquí cómo caracteriza Huizinga a Erasmo y a sus colegas los humanistas en aquel período de crisis: "Como intelectual, Erasmo fue uno de los que integraron un grupo más bien reducido: el de los idealistas absolutos que, al mismo tiempo, eran completamente moderados. No podían tolerar las imperfecciones del mundo, se sentían obligados a afrontarlas. Pero para ellos los extremos eran incompatibles. Eludían la acción por que sabían que ella, así como enaltece, humilla; por ello vivían retirados, perseverando en su anhelo de que las cosas fueran diferentes. Pero al producirse las crisis, se alineaban, de mala gana, con la tradición y el conservadorismo." (*Erasmus of Rotterdam,* Nueva York, Phaidon Publ., 1952, p. 190.)

Los intelectuales, pues, son productos del Renacimiento. Se convirtieron en *tipos* cuando la burguesía, como clase, estuvo lista para entrar activamente en la vida política y la ciencia, paralelamente, se convirtió en un factor de progreso orgánico y ponderable. La aparición de los intelectuales coincidió así con las etapas iniciales de la transformación del reino de Utopía en realidad. Al cumplir esta transformación, su papel fue tan decisivo como el de la propia clase media.

Solamente cuando la sociedad medieval comenzó a desintegrarse y la nobleza a sufrir los primeros reveses de resultas de la seria declinación del valor de la tierra y de la sustitución de la economía rural por la del dinero, podemos percibir un aumento paralelo en la importancia de la clase intelectual.

"Las clases —explica el profesor Georges Gurvitch— son grupos particulares de vastas dimensiones... Su resistencia a la penetración del resto de la sociedad, su incompatibilidad recíproca con otras clases y su estructuración altamente desarrollada implican una conciencia colectiva y la consecución de logros culturales específicos" ([7]). Esta descripción de una clase social comporta dos rasgos importantes: el primero, que las clases son poderosos grupos particularistas, existentes como partes de una sociedad global, aunque independientes de ésta en muchos sentidos; el segundo, que la ideología que despliegan es una verdad parcial, una interpretación subjetiva o, como apunta el profesor Gurvitch, "un modo esencialmente político de captar la realidad, el más parcial de los tipos de conocimiento". [7]

La aparición de clases fuertemente organizadas —y el fenomenal crecimiento de una de ellas, la burguesía— representó poco menos que un escándalo en medio de la *Respublica christiana*. Por una parte, la prolongada

[7] "Una ideología no es una teoría científica... Es la expresión de esperanzas, deseos, temores e ideales, no una hipótesis acerca de los acontecimientos." (James Burnham, *Managerial Revolution*, p. 25. *"Une idéologie est une croyance populaire orientée vers un idéal socio-politique."* Jean Furstenberg, *Dialectique du vingtième siècle.*)

desconfianza de la Iglesia con respecto a la clase mercantil e industrial. sus reiteradas admoniciones contra el lucro y la usura, recibían una dramática justificación retrospectiva. Además, el concepto de acuerdo con el cual intentaba organizar la sociedad este espíritu nuevo, estaba en flagrante contradicción con el ideal platónico de la justicia social, expresado en *La República* y aceptado por la filosofía católica. A despecho de la situación real, ¿acaso la sociedad medieval no había sido concebida, tanto en esencia como en teoría, como una familia, o, según vimos, como el cuerpo humano, en el cual todas las partes, igualmente caras a los ojos de Dios, trabajaban por Su gloria, como lo hacen las manos, los pies y la cabeza de un ser corpóreo?

Tal situación, y la sensación de unidad a que había dado lugar, se estaban desvaneciendo. Numerosos escritores remontan hasta el Renacimiento la llamada "atomización" de la sociedad: el aislamiento del individuo de grupos reducidos, de los cuales podía haber sido miembro activo, y su súbito enfrentamiento con el terrorífico semblante de la máquina del Estado, con la cual no tiene vínculo existencial, pero que no obstante lo domina. También, para usar expresiones de Romano Guardini, el "servidor de la Creación" —como solía serlo el hombre medieval— se convirtió en el "dueño de la naturaleza", con cada invención y descubrimiento nuevos, desgarrado empero entre la exaltación que surgía en él ante la creciente conciencia de su poder y la angustia ante los abismos de la infinitud que ese mismo poder hacía visibles de repente. Por otra parte, tanto el protestantismo como el catolicismo posterior al concilio de Trento deformaron en cierta medida el concepto original que el hombre tenía de sí mismo en su relación con Dios al hacerle sentir la carga de la fe. ¿No habían aventurado los más grandes genios religiosos del siglo "católico" por excelencia —el XVII— una suerte de apuesta sobre la existencia de Dios, como una especie de argumento final para aceptar esa carga?

Tal vez se podría afirmar que, durante tres siglos —los que transcurrieron entre la Reforma y la Revolución Francesa— los pensadores de mayor trascendencia

trataron de solucionar los problemas que trajo apareada la *fragmentación espiritual y social* de la cristiandad. Los mejores empezaron a comprender que había una relación entre ambas; que, en primer lugar, el individuo no es una unidad que se sostiene y protege por completo a sí misma; y, en segundo término, que la sociedad y el cuerpo político deben ser algo más que un punto de encuentro de intereses, si es que el hecho de pertenecer a ellos ha de tener algún significado.[8]

Estos problemas se hicieron patentes en el hecho de que ahora había dos núcleos de poder, no ya el Papa y el emperador, sino el *monarca* y la *clase media*, o sea el representante del principio del Estado y los representantes del principio del individualismo. Sus combates llenan las crónicas de tres siglos y como fueron tan largos y se libraron a la luz del día, casi todos creyeron que los problemas más profundos ya mencionados se resolverían con el triunfo de la clase media: la victoria completa o alguna transacción. ¿Acaso a la burguesía no le preocupaban en el fondo los intereses del individuo, esto es, de la realidad humana fundamental?

Debe mencionarse un factor adicional que agudizó más aún la oposición entre el rey y la burguesía, o, por lo menos, los elementos más dinámicos de esta última. La Reforma, que en Alemania contribuyó a robustecer el poder local de los reyes y los príncipes, se resolvió en Francia en una enconada contienda civil que preanunció la Guerra de los Treinta Años, librada en suelo alemán. Los protestantes franceses, alejados de su soberano, comenzaron a considerar a la autoridad real usurpatoria y a proclamar que la soberanía le pertenecía al pueblo (Languet y Duplessis-Mornay, *Vindiciae contra tyrannos*). Pero como consecuencia de la reconciliación

8 Éste era también, por supuesto, el punto cardinal de la teoría platónica del Estado, o sea que la vida privada y la pública no pueden desenvolverse por separado y que la vida ética de los hombres depende de un orden político justo. Esto último constituye el "alma" del Estado, su principio básico, que no puede quedar librado al azar, sino que debe buscarse a través del pensar racional.

nacional que llevó a cabo Enrique IV, esas primeras ideas democráticas no tuvieron secuelas en Francia. Por el contrario, en Inglaterra —como lo señaló G. P. Gooch en su conocido estudio— importadas vía Holanda, donde las habían difundido los hugonotes, estaban en la raíz del partido de los niveladores, los comunistas y otros utopistas. Los adherentes de todas estas sectas insistían en refutar, en una u otra forma, la doctrina monárquica y en poner al gobierno "bajo Cristo", es decir, según su interpretación, bajo la férula democrática de todos los creyentes. Uno de ellos, Rutherford, escribió en *Rex Lex* que toda jurisdicción del hombre sobre el hombre es artificial; el rey solo es parte de un contrato y queda subordinado al pueblo.

¿Qué ambicionaba la burguesía y en qué situación la encontraron los albores de la Edad Moderna? La nobleza declinaba en forma irreversible como clase poderosa e influyente. Para sus transacciones financieras y políticas, los reyes tenían que entenderse con los burgueses, lo cual permitía que éstos entraran a la vida del Estado por la puerta de servicio. Con todo, la burguesía, salvo en períodos breves como el protectorado de Cromwell, no aspiró al gobierno político. Estaba demasiado ocupada dando expansión al comercio, asegurando las rutas comerciales, acumulando capitales e invirtiéndolos. Esperaba que el monarca gobernara, que organizara la justicia y la policía, que frenara los apetitos todavía voraces de los señores feudales, pero que no interviniera de otra manera en la actividad comercial. De este modo, la nueva clase y sus intereses económicos ejercieron una poderosa presión para que se modificara todo el concepto del Estado, de la legislación y de las posiciones respectivas de reyes y vasallos. En la segunda mitad del siglo XVI, Jean Bodin concebía al poder real casi como tiránico cuando se trataba de una legislación que abolía los obstáculos medievales enraizados en tradiciones, privilegios y costumbres, pero severamente limitada y fiscalizada por la ley cuando el punto en disputa invadía los derechos de la propiedad privada.

En los dos siglos siguientes, esta tendencia cobró

enorme impulso, hasta transformar desde dentro la estructura conceptual de la sociedad y el significado mismo del cuerpo político. La liza de la vida política fue evacuada lentamente, hasta que solo quedaron frente a frente dos antagonistas, el rey y la clase media. "No había posiciones intermedias entre la humanidad, montón de arena de organismos independientes y el Estado, un poder exterior que los mantenía unidos en forma precaria. Desapareció toda la rica variedad de las asociaciones" (8). El filósofo por excelencia de este "montón de arena de organismos independientes" fue Hobbes. Varios eruditos han señalado que, para poder comprender el *Leviatán* correctamente, hay que leerlo, por así decirlo, para atrás: aunque Hobbes comienza con una descripción filosófico-psicológica del hombre y pretende deducir de ella la naturaleza del Estado, en realidad era éste lo que le interesaba y caracterizaba al individuo en forma adecuada para amoldarlo a su análisis político.

Lo que buscan estos individuos, enemigos naturales, es un estado de seguridad. Lo encuentran bajo el poder absoluto del Estado: "Si se concluye un pacto que ni una ni otra de las partes cumplen luego, aunque fiando la una en la otra, en la condición de la naturaleza pura... aquél es nulo; pero si hay un poder común sobre ambas, con derecho y fuerza suficientes como para obligar al cumplimiento, no es nulo" (9). Hobbes no negaba que el Estado "compulsivo" es tiránico, porque equiparaba a la tiranía con la soberanía.

Hannah Arendt ha calificado a Hobbes de "verdadero filósofo de la burguesía", ya que éste entendía que "la adquisición de riquezas —que define a dicha clase— concebida como un proceso sin término, únicamente puede ser garantizada por la toma del poder político" (10). En esto, Hobbes dio pruebas de ser más clarividente que los propios integrantes de la burguesía, a quienes, hasta el siglo XIII, les interesó más seguir acrecentando sus fortunas privadas que poner las manos sobre el mecanismo del Estado. En verdad, semejante individualismo, elevado al nivel de una virtud, contrastaba mucho con la coercitiva máquina estatal y las quejas colectivas de los nobles por la pérdida de sus privilegios. Éste vino

a ser el rasgo culminante del hombre ideal descrito por los moralistas del siglo XVII y por los filósofos del XVIII.

La situación que reflejaba y dramatizaba el *Leviatán* representaba una suerte de equilibrio expresado, por ejemplo, por la Restauración Inglesa, la "era clásica" francesa, el espíritu cartesiano, la influencia de los jesuitas. Concluyó estrepitosamente con la muerte de Luis XIV en 1715, que les abrió de par en par las puertas a las ambiciones burguesas, esta vez en forma ilimitada. La verdad es que el absolutismo de la administración monárquica —una tendencia centralizadora bajo presiones burguesas e intereses regios— solo fue aceptable para la clase media hasta que su propio poder económico se tornó inexpugnable. Alrededor de 1700, los filósofos y otros voceros de la burguesía censuraron por precario el equilibrio existente entre el poder real y los intereses comerciales. Ya más entrado el siglo, Turgot, uno de los ministros de finanzas de Luis XIV en el período crítico, consideraba "ilusión" la idea de que fuese posible proteger simultáneamente los intereses económicos del país y la causa de la monarquía.

Fue así la clase media la primera en abandonar la alianza tradicional con el rey. Amenazado desde todos los ángulos, el gobierno francés trató de introducir, al promediar el siglo XVIII, un régimen impositivo directo. Pero la clase media comprendió que esta medida desesperada, aunque justa y lógica, le permitiría al Estado gravar la propiedad y el capital. En lugar de contribuir con su parte, la burguesía, como clase, maniobró "para desviar el golpe, dirigiéndolo contra el clero" (11).

Si esa maniobra diversionista tuvo éxito y paralizó la reforma financiera hasta que fue demasiado tarde, ello se debió, sin duda, al enorme poderío económico acumulado por los manufactureros, armadores y latifundistas. Pero el hecho de que se hiciera tan fácil apuntar al clero como víctima propiciatoria y bloquear cualquier paso en la dirección correcta, fue obra de los intelectuales. En aquel tiempo, durante décadas, Voltaire había atacado a la Iglesia y al principio de la propiedad ecle-

siástica, demostrando con referencias históricas la nulidad de las donaciones que beneficiaban a aquélla y cuestionando, además, los dogmas en sí. Charles Morazé hace notar que los escritos de Voltaire "representan la batalla de una clase". No cabe duda que dichos escritos contribuyeron a hacer cristalizar la opinión pública, que vio en la confiscación de los bienes de la Iglesia una medida saludable que salvaguardaría las propiedades de la burguesía.

Desde mediados del siglo XVIII, los intelectuales apoyaron a la clase media sin reservas y en proporción al prestigio y la influencia obtenidos con sus andanadas contra la monarquía, la Iglesia y la totalidad de las instituciones tradicionales. Ese prestigio era tal que la corte, los ministros, la policía y los censores se veían indefensos frente a él, frente a la reputación y el apoyo internacionales de que disfrutaban los Voltaire, los Rousseau, los Diderot. En realidad, éstos no sólo contaban con amigos y protectores entre los personajes más destacados de la corte, sino que el propio gobierno, de acuerdo hasta cierto punto con sus implacables críticos, alentaba a los escritores, sugiriéndoles medios de eludir la censura. Las obras de esos autores se imprimían así del otro lado de la frontera, sobre todo en la tolerante Holanda, y luego las traían de contrabando, prácticamente en connivencia con las autoridades francesas. Aunque estas operaciones entrañaban riesgos muy escasos los escritores y los filósofos adquirieron sin esfuerzo popularidad de mártires y la gloria otorgada por los salones que modelaban la opinión. En 1759, por ejemplo, cuando la refinada sociedad parisiense seguía con excitación la disputa que enfrentó a Rousseau con Diderot, el marqués de Castries, indignado, hizo notar: "Es increíble. La gente no habla más que de esos individuos. Gente sin posición, sin casa, que se alojan en un desván. Uno, simplemente, no puede acostumbrarse a todo eso".

A decir verdad, todo parecía favorecer el desarrollo y florecimiento de las clases medias. En primer lugar, la ciencia, los descubrimientos de Kepler, Galileo y Newton y los cálculos matemáticos que ayudaron a los inventos mecánicos, tenían, como es natural, una importancia científica primordial. Pero hemos de puntualizar dos observaciones acerca de su significación política y social en general.

La primera es que los propios hombres de ciencia, al igual que los humanistas, sus predecesores, tenían una elevada idea de su actividad, lo cual les ayudaba a calar más hondo en la naturaleza y, por consiguiente, en el secreto de la creación y de Dios, a su entender. Para la mentalidad medieval, el estudio de la naturaleza había sido "la repetición del pecado de Adán, un pacto con el demonio" (12); en el siglo XVII, Sir Thomas Browne denomina a la naturaleza la segunda Escritura: "Hay dos Libros, de donde obtengo mi Divinidad: el uno escrito por Dios y el otro por Su sierva, la Naturaleza", dice. Este compromiso religioso del hombre de ciencia y el erudito ponía a los dos al nivel de los clérigos. Es preciso añadir que una bendición especial de Dios parecía hacer sus declaraciones más triunfales, influyentes y cargadas de prestigio que las estancadas especulaciones de la teología coetánea.

La segunda observación se relaciona con el valor socialmente simbólico que adquirió la ciencia en el siglo XVII. Como el científico y el filósofo estaban llamando a unas puertas que les mostrarían los secretos del universo, muy pronto se hizo evidente que, aunque con protestas de ortodoxia, elaboraban una imagen enteramente nueva del mundo, en oposición a la que había esculpido la Iglesia para los cristianos, reclamando derechos exclusivos. Detrás de esta visión científica del mundo, se tornaba visible el perfil de una nueva sociedad. El tema de discusión entre la Iglesia y sus antagonistas no había pasado inadvertido. Cuando el conflicto de Galileo con los jesuitas se convirtió en un largo y fastidioso proceso, uno de los amigos del viejo físico, el monje Campanella, proclamó gozoso en una carta que veía surgir "un mundo nuevo" y una nueva sociedad. Comprendía que sus propias ideas, registradas en su novela de corte utópico *Civitas solis*, no tendrían oportunidad de materializarse si la ciencia no abría antes con voladuras el ca-

mino hacia la experimentación, tanto en el laboratorio como en la sociedad.[9]

En el siglo XVIII, la alianza entre la ciencia y los ideales de una nueva sociedad alcanzó una solidez inconcebible hasta entonces. La expansión de la clase media fluyó hacia dos canales principales: la industria y el comercio. Con la decadencia de los Países Bajos, dos enormes imperios, Inglaterra y Francia, se disputaron el dominio de los mares y del comercio ultramarino. Uno y otro pusieron su poderío militar y su pericia diplomática al servicio de sus industriales, sus inversores, sus accionistas y colonizadores. Especialmente en Inglaterra, pero también en Francia, el noble, hombro con hombro con el plebeyo —más aún, con su propio lacayo— aguardaba ansiosamente las noticias sobre las arriesgadas empresas comerciales llevadas a cabo en los siete mares, en las cuales todos ellos habían invertido, algunos una fortuna, otros unos pocos billetes de banco ganados acaso en una especulación anterior.

La ciencia y los inventos técnicos suscitaban en todas partes el mayor entusiasmo. Eran, ahora, la garantía de la expansión y la prosperidad económicas. El propio investigador se interesaba cada vez más por la aplicación de sus conocimientos, que veía uncidos rápidamente a las necesidades de la industria. La empresa literaria más significativa del siglo, la *Encyclopédie* francesa, anunció orgullosamente en su portada que había sintetizado todo lo que sabía el hombre, pero, al mismo tiempo, se amoldaba al espíritu de la época dedicándoles a la teología y a la religión un lugar infinitesimal, comparado con el espacio consagrado a los temas del conocimiento positivista. "La Ciencia Divina —hace resaltar

[9] La literatura denominada utópica fue, quizás, un fenómeno más complejo de lo que se cree. Algunos estudiosos piensan que la *Utopía* de Sir Thomas Moro presenta una caricatura de la sociedad "ideal", no una defensa de ella; Campanella, por el contrario, es de un candor tan exuberante que prevé que sus habitantes del sol se verían libres de "la gota, el reumatismo, los resfríos, la ciática y los cólicos".

el profesor A. M. Wilson— ocupaba tan poco lugar físico como la manufactura y los usos del hierro." Y agrega: "Tales eran los modos no declarados de la *Encyclopédie* de librar una guerra psicológica" (13).

Diderot, D'Alembert, Voltaire, Helvecio y Turgot estuvieron al frente de esta guerra psicológica, política y filosófica, todo en uno. El profesor Wilson afirma lo siguiente acerca de la dignificación y del impacto causado por la *Encyclopédie*, y sus observaciones son válidas para una gran parte de la literatura ilustrada del siglo XVIII: "La *Encyclopédie* fue el gran libro de referencias, un gran depósito del conocimiento. Pero fue, con mucho, más que esto. La *Encyclopédie* les transmitía a sus lectores un estímulo a menudo tan emocional como intelectual... Era un drástico, un instrumento de filo cortante que abría una ventana. Algo que uno podía aprender a usar a fin de llevar a cabo tareas para las cuales no estaba suficientemente equipado hasta entonces" (14).

Casi todos los pensadores políticos del siglo XVIII pueden denominarse polemistas. Decir que éste fue un período de transición, cuyo comienzo ha sido calificado por Paul Hazard "la crisis de la conciencia europea", es un lugar común. La crisis fue real, honda. Puede descubrirse en la personalidad, vida y pensamiento de los *philosophes* franceses, todos íntimamente divididos en antiguos y nuevos y a quienes, por lo tanto, puede citarse alternativamente como favorecedores de la tradición o del progreso, de la monarquía o de la república, de la religión o del ateísmo.

La palabra *philosophe* es, en sí, intelectualmente incómoda, a causa de su imprecisión y vaguedad, que le dan toda clase de connotaciones. En los siglos XVII y XVIII, los eruditos, especialmente los hombres de ciencia como Galileo y Newton, se llamaban a sí mismos *filósofos* (o procedentes de la filosofía natural); esto indica que se consideraba filosofía el conocimiento de los fenómenos exactos, pero también la meditación sobre dichos fenómenos. Pero la filosofía también significó determinada manera de contemplar el mundo y el destino de los hombres, como se demuestra en los "cuentos filosóficos"

de Voltaire. Por último, el *philosophe* era además el hombre que trataba de utilizar todos los conocimientos existentes para modificar las cosas conforme al espíritu de la verdad así descubierta. Voltaire y Condorcet, por ejemplo, se mostraban impacientes con Montesquieu, quien estudiaba las causas de los fenómenos históricos y sociales en vez de investigar *lo que debiera ser*. Esta voluntad de cambiar el mundo —con frecuencia de naturaleza utópica— justifica a Carl Becker cuando habla de la "ciudad celestial" de los filósofos del siglo XVIII.

Detrás de la actividad de los *philosophes* estaba el optimismo de la época, optimismo nutrido, ante todo, en lo que aquéllos consideraban la forma casi definitiva de la nueva y científica visión del mundo. Hasta el cauteloso Montesquieu expresaba su fe en el triunfo de la ciencia universal. A él, escribe su biógrafo Jean Starobinsky, "La ciencia universal le parece posible y cercana. Para la exploración casi total de la naturaleza, bastó un período sumamente breve: el tiempo necesario para dejar establecida la ley de la gravitación universal, de la cual solo había que examinar los detalles. A partir de Galileo y Newton, el universo se había hecho súbitamente visible" (15).

En realidad, Montesquieu comparó a la naturaleza con una doncella que, durante mucho tiempo, ha cuidado su virginidad y, de pronto, se rinde.

El autor de *L'esprit des lois* se encontraba en la encrucijada de demasiadas tradiciones, francesas y extranjeras —entre éstas, Hobbes, Grocio, Locke—, para ser un *philosophe* representativo. Era ciertamente un individualista, en el sentido burgués de la palabra, que abogaba por un feliz equilibrio entre los intereses, instituciones y clases de la sociedad, así como por las garantías de la seguridad individual. Los individuos debían estar en libertad de prestar atención a sus intereses privados. Sin embargo, su diferencia con Hobbes consiste en que la autoridad superior no había de ser tiránica: la corte de Versalles y la *douceur de vivre* que ésta había difundido en la sociedad francesa, habían creado por entonces una atmósfera lo bastante civilizada como para propiciar una moral pública tolerante, por lo cual Montesquieu pudo confiar en el espíritu de la época para predicar una filosofía intelectual, moral y mercantil de *laissez-faire*.

Pero Montesquieu carecía de la candorosa fe de los *philosophes* en la bondad del hombre, y mientras esperaba que el individuo se liberase de ansiedades con respecto al bien público, aconsejaba la vigilancia contra el retorno de los abusos y de la violencia. Los hijos legítimos de la era de la Ilustración tenían inclinaciones diferentes: para un Rousseau, la libertad, tal como la concebía Montesquieu, distaba mucho de ser suficiente, ya que no daba lugar al apasionado compromiso derivado de la visión del *hombre bueno* contra la *sociedad mala*.

Llegamos aquí a un concepto capital, alrededor del cual puede decirse que ha girado toda la historia de los tiempos modernos. En verdad, desde Marsilio y Maquiavelo se había tendido a apartarse de la orientación religioso-moral del Estado para acercarse a un esbozo, al menos de la teoría del contrato social, ya sugerida por el *Defensor Pacis*, y al concepto de que el príncipe debe gobernar sin necesidad de los preceptos cristianos acerca del bien y del mal. Ya hemos visto que la presión económica de la burguesía le imponía al gobernante una creciente autoridad y se suponía que él la utilizaría —de acuerdo con Maquiavelo y Hobbes— en forma despótica, si la *raison d'état* lo exigía. Pero era inevitable que dicha autoridad se empleara, a menudo o no, en contra de la propia burguesía. De tal modo, el conflicto latente entre los dos depositarios del poder y la riqueza se agudizó a medida que el poder y la riqueza de uno y otro aumentaban. El resultado fue que el despotismo real y el individualismo burgués no se contrapesaron durante mucho tiempo. Finalmente, el siglo XVIII comprendió que el Estado no podía contener a ambas fuerzas antagónicas, pese al hecho de que los mismos hombres que más contribuyeron a debilitar a la institución monárquica y sus subsidiarias eran también, y simultáneamente, quienes habían tratado de apoyar la posición del rey y de lograr

una fórmula de compromiso.[10] De ahí la gran admiración de los *philosophes* por los llamados déspotas ilustrados que parecían encarnar su ideal; de ahí también su antipatía a Inglaterra, donde, al decir de Holbach, cualquier reforma ventajosa podía ser obstaculizada si un partido no estaba de acuerdo. El propio Voltaire, si bien envidiaba a sus colegas ingleses —Swift, Pope, Newton, Bolingbroke, etcétera— por su libertad para examinar el dogma de la filosofía escéptica, detestaba su clima de libertad política porque llevaba a la anarquía.

Tan pronto como el poder real cediera, ¿sobre qué fundamentos habría que erigir el nuevo Estado, la nueva sociedad? He aquí la pregunta básica formulada por los filósofos de la Ilustración, muchos de los cuales eran economistas, hombres de Estado, banqueros y funcionarios públicos. Para decirlo con otras palabras, estaban informados acerca de las realidades políticas. La pregunta implicaba admitir que ya no bastaban los principios cristianos tradicionales, que era necesario establecer un nuevo consenso, una nueva filosofía pública, y que esta filosofía debía tomar en consideración dos fenómenos modernos: la ciencia y la democracia.

Con todo, esto no bastaba. La fuerza motriz de estas reflexiones era provista por ciertos principios ideológicos elaborados con pasión y con reminiscencias de diversas herejías procedentes de los anales de la Iglesia. Su expresión máxima puede hallarse, claro está, en Rousseau, aunque sus ideas en dicha materia no eran excepcionales en modo alguno: Rousseau no hizo más que prestar pasión al tema, una peculiar elocuencia y una

10 "Eran lo suficientemente pesimista acerca de la naturaleza humana como para dudar que un gobierno popular autónomo fuera factible, e intentaron un compromiso entre los valores racionales que sustentaban y su fe tradicional en la aristocracia, recomendando alguna forma de despotismo ilustrado o de monarquía constitucional." (E. Barber, *Bourgeoisie in Eighteenth Century France*, Princeton, Princeton University Press, 1955, pp. 69-70.)

profunda comprensión de la sensibilidad de sus contemporáneos.[11]

Los elementos constitutivos de dicha sensibilidad eran los siguientes: la creencia en la bondad del hombre cuando éste se halla en un estado de libertad natural; el enjuiciamiento de la sociedad, sus instituciones y magistrados por todo el mal que ha soportado la humanidad;[12] la convicción de que, aunque se pueda retornar a la prístina perfección, hay que hallar una transacción que establezca una sociedad libre y bien gobernada que se base en la soberanía popular.[13]

11 "Poco hay en Rousseau que no estuviera ya en Locke", observa G. P. Gooch en su libro *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, (Nueva York, Cambridge University Press, 1954, 3ª ed., p. 302.) Harold Laski, que publicó la 2ª edición, considera este argumento "demasiado fuerte". Acota: "El Estado orgánico de Rousseau es esencial para su tesis y no se encuentra en Locke".

12 "¿Hay algún hábito vicioso, algún crimen... cuyos orígenes no puedan retrotraerse a la legislación, las instituciones, los prejuicios?" (Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*)

13 Estas ideas fueron reintroducidas, al menos parcialmente, desde Inglaterra, donde, hacia 1648, diversas utopías, gozaban de gran popularidad. *Light Shining in Buckinghamshire* (1648), por ejemplo, hace hincapié en que, en virtud de la gracia otorgada por Dios, todos los hombres son libres, y ninguno está destinado a gobernar a sus semejantes. "Pero el hombre, yendo en pos de su sensualidad, levantó cercos, de manera que toda la tierra fue encerrada dentro de unas pocas manos mercenarias y todos los restantes se convirtieron en esclavos." De estos ladrones, los más temerarios se hicieron reyes con el propósito de salvaguardar los yerros de ese resto. (Ver Gooch, ob. cit., p. 181.) Como lo hace notar Gooch, los sucesos acaecidos entre 1648 y 1659 apenas hallaron eco en Francia. "Pero la revolución de 1688 fue de índole muy diferente. Los amargos recuerdos de la revocación del Edicto de Nantes estaban frescos aún en la mente de los hugonotes franceses y la victoria de Guillermo III les hizo confiar en que él podría ser su salvador" (Apéndice C, p. 312). Libros y panfletos aparecieron en Francia atacando el despotismo de Luis XIV y señalando la libertad inglesa como modelo

Como dije anteriormente, los *philosophes* eran pensadores desorientados, ambiguos. Representaban los intereses y el progreso burgueses, y sin embargo condenaban la libertad excesiva, el lujo y lo artificioso en la sociedad. Como los intelectuales bolcheviques de mediados del siglo XX eran a la vez revolucionarios y puritanos. Su énfasis peculiar sobre la *virtud*, su combinación de humanitarismo y de severidad romana, se expresaba al máximo en lo que era el sustrato de todo su pensamiento político: la unanimidad. El profesor Talmon, quien también llama la atención sobre este rasgo general del sueño del siglo XVIII, parafrasea la unanimidad diciendo que Rousseau y sus amigos encontraron en el hombre una sustancia común que él denominaba "la masa ciudadana" y que todo individuo alcanzaría si lo despojaban de sus intereses particulares.

Ahora bien: esta unanimidad no es la de Hobbes, o sea el temor de ser devorado "por tal o cual lobo". En un ensayo poco conocido, *L'état de guerre*, Rousseau atacaba al autor del *Leviatán*: "Cierto filósofo superficial observa a seres que han sido plasmados y remodelados cien veces en el crisol social, y luego declara que ha observado al hombre". Para él, las unidades del acuerdo social general, de la unanimidad, no eran hombres bestiales, sino, por el contrario, virtuosos. "El hombre primitivo siente una piedad natural, pero cuando se hace avisado (*réfléchi*), se torna egoísta", consignó en el *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1754). La misma negativa al concepto de Hobbes opone enérgicamente Chastellus en *De la félicité publique*: basa su optimismo social en la esperanza de descubrir al *hombre* tal como ha sido "antes de la historia", es decir, "antes de la serie de abusos y de crímenes" que ha sido la historia. Entre paréntesis quizá podamos explicarnos ahora la predilección de los *philosophes* por los *salvajes*, que eran, al menos conforme a los pobres conocimientos que aquéllos tenían de la etnología, los únicos ejemplares humanos del hombre, tal como se supone que fue "antes de la historia". [14]

Toda religión, como movimiento dinámico, siempre se afirma a sí misma frente a un credo rival. Para los pensadores de la Ilustración, ese rival era, naturalmente, el cristianismo. De ahí que la exigencia primera del proceso de liberar al hombre, tal como es *in naturam*, de las heces acumuladas por la historia y la civilización, debió ser una batalla contra el clero. Se esperaba que la lucha sería prolongada, ya que, lo expresó Grimm en una carta, "se necesitaron siglos para someter a la especie humana al yugo sacerdotal" ([16]). Las etapas subsiguientes de esta emancipación fueron descritas por Condorcet en *Esbozo para un cuadro histórico del progreso del espíritu humano*, bosquejo de una obra más extensa redactado durante la revolución, poco antes de que su autor muriera en la prisión. [15]

La religión del progreso que representaba Condorcet tenía su profeta en Rousseau. Ya desde los catorce años de edad, el muchachito ginebrino había concebido el proyecto de investigar "cuál era la naturaleza del gobierno capaz de formar los ciudadanos más virtuosos, ilustrados, sabios y mejores" ([17]). Como lo he demostrado, Rousseau encontró en el concepto —o, más bien, en el ideal recargado de emoción— de la unanimidad, un sustituto de la Voluntad Divina de la filosofía política cristiana, sustituto del cual debía deducirse todo. Conforme lo puntualizó en el *Contrat social*, capítulo VI,

---

digno de imitación. "No es injusto decir —concluye Gooch— que la revolución (la inglesa) persuadió a los hugonotes franceses que debían reivindicar la teoría del contrato con el Estado que había sido su puntal durante las guerras civiles del siglo XVI." Y tengamos presente que Rousseau era un calvinista, nacido en Ginebra.

14 "Los salvajes le daban motivo a la gente para decir muchos disparates y eran mencionados constantemente por J. J. Rousseau, uno de los sofistas más peligrosos del siglo... quien los consideraba hombres primitivos." (Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersburg*, Librairie Garnier, p. 59.)

15 Aquí no podemos dedicarle espacio al libro de Condorcet. Lo haremos más adelante —en el cap. II— al valuar su influencia sobre el pensamiento del siglo XIX.

quería "encontrar una forma de asociación susceptible de defender y proteger, valiéndose de toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada uno de sus miembros, y con la cual cada uno de éstos, unido a los demás, solo obedezca a sí mismo y siga siendo tan libre como antes". La Voluntad General así constituida debe tener garantías, claro está, contra cualquier intrusión de intereses parciales. "El que rehúse obedecer a la Voluntad General será obligado a hacerlo por todo el cuerpo; esto solo quiere decir que se lo obligará a ser libre" (cap. VII).[16]

Hoy es ya un lugar común afirmar que Rousseau es el padre de los movimientos totalitarios contemporáneos, así como de la "democracia totalitaria" para valernos de la expresión del profesor Talmon. Pero en el siglo XVIII, los movimientos de masas y del populacho —material e instrumentos indispensables al totalitarismo— no existían y la filosofía de la Voluntad General servía los intereses de la burguesía. Primero, creando o más bien consagrando el clima de fervor entusiasta que acompaña a todos los movimientos que buscan un lugar bajo el sol; segundo, predicando desconfianza en los magistrados del antiguo régimen, surgidos de una hipotética usurpación de poder y perpetuadores de sus abusos;[17] y tercero, garantizando el que la voluntad unificada de la nación (*peuple*) se convierte finalmente en ley fundamental y que los magistrados encargados de ejecutarla utilizan su autoridad en estricta conformidad con los designios de los ciudadanos. El segundo y el tercer puntos, tomados del *Discours* de 1754 y leídos como programa de la burguesía —y, a decir verdad, numerosos *cahiers de doléances* redactados en 1788 con el objeto de

16 "Se dice que el resorte del gobierno despótico es el terrorismo. ¿Se asemeja, entonces, nuestro gobierno al despotismo?... El gobierno de la revolución representa el despotismo de la libertad frente a la tiranía." Robespierre a la Convención Nacional, 5 de febrero de 1794.

17 "Toda institución que no deja sentada la premisa de la bondad del pueblo y la corruptibilidad de los magistrados es defectuosa." Robespierre, *Lettre à ses commettants*, 1793.

presentarlos a los Estados Generales— no parecen sino simples elaboraciones de los temas provistos por el texto rousseauniano.

Idéntica influencia entrecruzada es evidente en Rousseau y los *philosophes* por una parte, y Rousseau y la clase media por otra. En su entusiasmo por unir a "pueblo" y "gobernante" lo más estrechamente posible, es decir, para fundir en realidad a ambos en uno, los *philosophes* olvidaron por completo a los cuerpos intermedios de la sociedad, cuerpos que, a lo largo de todas las épocas, han representado el escudo de los individuos frente al despotismo. Para ellos, las leyes que la masa ciudadana pondría en vigor por unanimidad serían tan perfectas, que como consecuencia natural seguiría, al decir de Condorcet, "la identificación de los intereses de cada uno con los intereses de todos". De ahí que, para decirlo en el lenguaje de la Asamblea Nacional durante la Revolución Francesa, "el principio fundamental de la constitución francesa es la abolición de toda clase de corporaciones formadas entre ciudadanos de un mismo Estado... La Asamblea Nacional suprime en forma irrevocable a todas las instituciones que han lesionado la libertad y la igualdad de derechos... Ya no existen más los gremios o corporaciones de profesionales, de artes o de oficios... La ley ya no reconocerá los votos monásticos", y así sucesivamente.

La Revolución Francesa fue la obra combinada de la burguesía y de los intelectuales. A pesar de la cordura de ciertos elementos moderados presentes en todos los partidos —la monarquía, la nobleza, el clero y el tercer estado—, no se podía hablar de conciliar intereses. La clase media tenía conciencia de su pujanza y de la circunstancia de que los vientos de la historia soplaban a su favor. El abate Sieyès, una de las fuerzas propulsoras de la Revolución, puso en guardia a sus compañeros más moderados a fin de que no aceptaran ningún compromiso por alguno de los dos estados principales. La nobleza y el clero, apreciando las fuerzas de las partes interesadas —aseveró— estarían dispuestas ahora a pagar un alto precio por la paz, por el mantenimiento del *statu quo* durante todo el tiempo posible. Pero entre

opresores y oprimidos no podía haber reconciliación: entre clases de intereses opuestos no podía haber negociaciones.

La Revolución le aportó a Francia lo que le aportara a Inglaterra la revolución industrial, respaldada por la filosofía de Locke, esto es, la noción liberal de un Estado guardián de intereses cuantiosos y protector frente a la competencia económica extranjera. Los sucesivos regímenes, constituciones y filosofías políticas burguesas sostienen, en formas diversas, la importancia de la no intromisión del Estado en la esfera privada, lo cual incluye, como es natural, los intereses económicos de la clase propietaria. De Turgot a Stuart Mill, el concepto prevaleciente fue que el Estado debe preocuparse de la seguridad pública y sólo ha de ser convocado —bajo la forma de sus fuerzas armadas— para ponerles freno a los alborotadores y reprimir a los rebeldes.

¿Qué salieron ganando los intelectuales? Por una parte, puede afirmarse que, al alborear la Edad Moderna, se habían unido a la causa de la clase media porque era la causa del progreso, a la cual la suya podía adherirse significativa y provechosamente. No obstante y casi desde el comienzo, el intelectual se dio cuenta además de que, a menos que se hallara un nuevo principio de cohesión, el mundo preparado por la burguesía sería un mundo anárquico en el cual el hombre combatiría al hombre. Podríamos decir que, por espacio de tres siglos, no pocos pensadores juzgaron anómala la existencia de clases, fundadas no tanto en diferencias jerárquicas como, de modo creciente, en las económicas. Habían procurado hallar métodos que les pusieran término, si no restaurando una filosofía política puramente cristiana, ideando sistemas y utopías nuevas e ingeniosas, mediante acuerdos contractuales o el poder absoluto de un soberano. Valiéndose de medios diferentes, Hobbes y Rousseau intentaron lo mismo: restaurar la unidad de la *polis* griega y las virtudes de la *civitas* romana; Hobbes, llamando la atención sobre el temor a la disgregación social que veía venir y que sólo un tirano podía contrarrestar; Rousseau, prohibiendo en nombre del Estado, como expresión de la Voluntad General, la formación de cualquier grupo exclusivista y exigiendo el total consentimiento de cada ciudadano.[18] Sin embargo, uno y otro, a causa de sus prejuicios y de su apasionamiento por los ejemplos tomados de la Antigüedad, pasaron por alto el aporte del pensamiento cristiano a la filosofía política: San Pablo, San Agustín, los pensadores de la Edad Media y, más que nada, Santo Tomás.

De tal suerte, somos testigos de un fenómeno interesante. Filósofos cuya ambición es recrear una sociedad unificada, no desgarrada por rivalidades políticas y sociales, le ayudan, con las mismas críticas que dirigen contra las condiciones existentes, a la clase que es la responsable principal de la desintegración de la unidad social anterior. Lo mismo volverá a ocurrir en el siglo XIX, solo que esta vez no en beneficio de la burguesía, sino del proletariado. Mientras que Hegel reconoce el papel que desempeñan los conflictos en la historia y la permanencia de la alienación en la condición humana, la ambición principal de Marx finca en restablecer la unidad perdida entre el individuo y la sociedad —perdida, según dice, debido a la explotación económica de una clase por otra— aboliendo el sistema capitalista. La clase relegada, el proletariado, por lo tanto, no se rebelará impulsada por razones egoístas ni para imponer su gobierno a grupos de hombres nuevamente sojuzgados, sino para crear la sociedad universal y la fraternidad de todos los hombres.[19]

Al estallar la Revolución Francesa, el intelectual bien pudo mirar atrás, contemplar la distancia recorrida y exclamar orgullosamente con Condorcet: "El filósofo se siente deleitado por haber llevado a cabo un bien perdurable que los hados no podrán destruir jamás hacien-

18 Es interesante ver a Rousseau echando mano de la analogía con el cuerpo humano: "El soberano (vale decir, la Voluntad General)... no puede tener intereses opuestos a los de los ciudadanos individualmente... Es imposible que el cuerpo quiera dañar a sus miembros... El soberano, por el simple hecho de existir, es siempre lo que debe ser." (*Le contrat social*, París, La Renaissance du Livre, cap. VII.)

19 Este punto se examinará en el cap. III.

do retornar el reinado de la esclavitud y el prejuicio". "El sendero de la virtud ya no será arduo" ([18]). En el camino hacia la Unidad, la Prosperidad y la Paz, realmente, se había logrado mucho bien perdurable, y en esta labor se mezclaron de modo inextricable los aportes efectuados por la clase media y por los intelectuales. Pero aquí nos hallamos con las facetas iniciales de una seria desinteligencia. Los intelectuales de los siglos XVII y XVIII pertenecían a la clase media, y sus logros científicos, sus investigaciones históricas y sus análisis políticos sirvieron de punta de lanza al movimiento burgués, que necesitaba este andamiaje ideológico para derribar el imponente edificio medieval. Pero la clase media en sí era más sensible a las trabas económicas y a las humillaciones sociales que a las batallas que libraba la teología con la filosofía profana. Le interesaba que se liberalizaran la producción y el comercio, que se suprimieran anomalías tales como la de gravar treinta veces con impuestos las mercancías que remontaban las aguas del Rin. Estaba resuelta a desembarazarse de las cadenas de las exacciones feudales aún existentes y anacrónicas y a obtener derechos políticos que terminaran con una desigualdad que ya no correspondía a la verdadera relación de fuerzas existente entre ella y la nobleza.[20]

Si se mira superficialmente, puede decirse que los intelectuales sufrían de males similares. Su prestigio y su influencia reales eran, como lo hemos visto, considerables. Pero esto no hacía más que echar aceite al fuego de su amor propio y de su sensibilidad. Después de todo, sus libros estaban expuestos a la censura de funcionarios torpes y al capricho de los cortesanos, y aún a ser quemados por el verdugo. Se restringían sus viajes, se amenazaba a su persona con el exilio, se castigaban sus franquezas con la cárcel, como en el caso de Diderot, o con golpes, como en el caso de la famosa *bastonnade* de Voltaire por los criados del duque de Rohan. El abuso

20 Todavía, en fecha tan reciente como 1781, al burgués sin título (el *roturier*) le estaban vedados los nombramientos en el ejército y era excluido extraoficialmente de los altos cargos eclesiásticos.

de autoridad gravitaba sobre las mentes y las conciencias y ultrajaba el amor de los intelectuales a la libre expresión. En tales circunstancias, era difícil advertir entonces que la libertad intelectual podía no estar en proporción con el disfrute de los beneficios materiales y psicológicos por los cuales suspiraba la burguesía.

Estos recelos, si es que eran contemplados mentalmente, no se expresaban. No obstante, el siglo finalizó con una nota de optimismo que, de paso, midió la distancia que había entre el carácter casi clandestino de los *libertins* del siglo XVII —personajes social y científicamente explosivos— o la extremada prudencia de Descartes[21] y los ideólogos de tipo laudatorio: "En la nueva sociedad, en la nueva sociedad donde ha quedado destruido el prestigio de la jerarquía, nosotros, los pensadores, escritores y filósofos, debiéramos ser honrados como los primeros entre todos los ciudadanos". Así peroraba ante sus amigos en 1797 Benjamín Constant, novelista, político, escritor y estadista.

21 Véase la carta escrita por Descartes al padre Mersenne: "*Je ne suis point si amoureux de mes pensées que de me vouloir servir de telles exceptions* —se refiere a la circunstancia de que Roma no había condenado formalmente a Galileo como hereje y de que, por lo tanto, éste había sido tratado en forma excepcional— *pour avoir moyen de les maintenir; et le désir que j'ai de vivre au repos et de continuer la vie que j'ai commencée en prenant pour ma devise 'bene vixit qui bene latuit' fait que je suis plus aise d'être délivré de la crainte que j'avais d'acquérir plus de connaissances que je ne désire, par le moyen de mon écrit, que je ne suis fâché d'avoir perdu le temps et la peine que j'ai employée à le composer.*" 10 de enero de 1634.

N O T A S

1. LA APARICIÓN DEL INTELECTUAL

(1) OTTO GIERKE, *Political Theories of the Middle Age*, Beacon Press. Boston, 1958, p. 9.
(2) MARCEL PACAUT, *La Théocratie*, Aubier, París, 1957, p. 15.
(3) ERNST CASSIRER, *The Myth of the State*, Doubleday Anchor Books, Garden City, Nueva York, 1955, p. 132.
(4) GIERKE, obra citada, p. 86.
(5) Ibíd., p. 87.
(6) CASSIRER, obra citada, p. 172.
(7) *Le concept de classes sociales de Marx à nos jours*, Centre de Documentation Universitaire, París, 1953-54, p. 133.
(8) GEORGE H. SABINE, *A History of Political Theory*, H. Holt, Nueva York, 1937, p. 403.
(9) *Leviathan*, i. 14.
(10) HANNAH ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Nueva York, 1958, p. 146.
(11) CHARLES MORAZÉ, *La France bourgeoise*, B. Colin, París, 1946, p. 121.
(12) BASIL WILLEY, *The Seventeenth Century Background*, Doubleday Anchor Books, Garden City, Nueva York, 1953, p. 40.
(13) A. M. WILSON, *Diderot: The Testing Years*, Oxford University Press, Nueva York, 1957, p. 133.
(14) Ibíd., p. 149.
(15) *Montesquieu par lui-même*, Ed. Écrivains de Toujours, p. 38.
(16) *Correspondance littéraire*, V. 389.
(17) *Confessions*, 1756, IX.
(18) CONDORCET, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, The Noonday Press, Nueva York, 1955, pp. 201-2 y p. 192.

CAPÍTULO II

LA FORMACIÓN DE IDEOLOGÍAS

En términos filosóficos, el origen de la preponderancia burguesa del siglo XIX se oculta en el misterio y su principio básico comporta una contradicción. Es un legado difícil.

El misterio está implícito en la teoría del contrato social de Rousseau: en los textos del filósofo ginebrino hay numerosas declaraciones relacionadas con la índole hipotética, no histórica, de dicho contrato, y exacta y significativamente relacionadas con la índole hipotética, no histórica, del "estado de naturaleza" que es su supuesto básico, ya que en él se funda la teoría del contrato. De acuerdo con lo que él mismo admite en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau inició la investigación del estado de naturaleza con la ayuda de "razonamientos hipotéticos y condicionales, más apropiados para proyectar luz sobre la naturaleza de las cosas que para demostrar su origen real". "¡Oh, hombre! —exclama—, he aquí tu historia tal como he creído leerla, no en los libros... que son mentirosos, sino en la naturaleza, que no miente jamás. Todo lo que procede de ella (la naturaleza) es verdad". Luego reconoce que lo que encontró en su investigación es muy incierto: "No es empresa fácil desentrañar lo que es originariamente natural en el hombre y lo que es artificial, y captar un estado (el de naturaleza) que ya no existe, que acaso no haya existido nunca y que es probable que nunca exista".

Cuando, más adelante, estudia —siempre con la ayuda del instrumento, muy discutible, de la simple perspicacia— la evolución del hombre desde el "estado de naturaleza" hasta el de la sociedad civil (evolución que él estima degeneración), vuelve a abandonar la senda de la investigación racional: "...como los sucesos que he de describir podrían haber tenido lugar de diversas maneras, solo puedo hacer mi elección dejándome guiar por conjeturas".

Establecido sobre fundamentos tan inestables, el contrato social puede no ser obligatorio: "Las cláusulas de este contrato... aunque quizá nunca se hayan expuesto formalmente... en todas partes, sin embargo, se dan por sentadas implícitamente" (*Contrat social*, cap. VI). Esta inestabilidad tal vez sea la razón de que, como lo hemos visto, la observancia forzosa del contrato tenga que llevarse a cabo por vías compulsivas cuando es necesario y que se dé por sentado que la *unanimidad* surte un efecto muy hondo en los contratantes, mucho más hondo que lo que ellos mismos disciernen. Todavía queda otro pasaje en el libro —cap. III, sec. 18— donde se contempla la posibilidad de que el pacto pueda ser quebrantado: "Si todos los ciudadanos se reuniesen para anular este pacto de común acuerdo, es indudable que sería anulado muy legítimamente".

He aquí un pasaje muy importante, compatible con el espíritu que anima toda la teoría, ya que expresa la naturaleza fundamentalmente apolítica de la sociedad —y la naturaleza asocial del hombre— tal como la concibieron Rousseau y su progenie intelectual.[1] Sin embargo, suponiendo con Rousseau que la base de la coexistencia humana sea un contrato semejante —y no, como lo enseñaba Aristóteles, la naturaleza social del hombre—, un pueblo (una nación) puede quebrantarlo en

1 Y también sus ascendientes intelectuales, como lo demuestra este párrafo de *Contre-un*, de la Boétie: "Si, por ventura, nacieran hoy personas diferentes, no habituadas a vivir subordinadas a un gobierno, y se les presentara la opción de estar subordinadas o de vivir en libertad ¿qué elegirían?"

dos casos: cuando los ciudadanos están descontentos con el gobernante o cuando los objetivos en virtud de los cuales se han comprometido han sido logrados, o, para decirlo con el lenguaje de Rousseau, cuando se ha establecido un equivalente del estado de naturaleza.

Las condiciones para que se dé el primer caso son difíciles de probar. Como escribe Lord Percy de Newcastle refiriéndose a las "sociedades globales" modernas, en las cuales él, al igual que muchos otros, ve la encarnación de las ideas de Rousseau, sus dirigentes siempre pueden afirmar que las estipulaciones originales del contrato no han sido cumplidas hasta entonces, porque todavía no se ha logrado una unanimidad perfecta. En el caso de los dirigentes comunistas de la Rusia soviética, Lord Percy declara: "...hasta que se complete la purga (de la última minoría opositora) no existe un pueblo verdadero y la voluntad del pueblo está radicalmente maleada" (1). Esto, claro está, podría proseguirse hasta el infinito.

El segundo caso, si bien es todavía más difícil de probar, constituye, en parte por dicha razón, una tentación permanente para quienes tienen la mentalidad de Rousseau. Para ellos, así como para su inspirador principal, el Estado es básicamente malo porque la *política*, su función mayor, consiste en servir de árbitro en los conflictos entre individuos, grupos y clases,[2] en defenderse de otros Estados, en aplicar la ley y así sucesivamente. La existencia del Estado es, de tal suerte, una señal de que los conflictos no han tocado a su fin, de que la política aún rige el mundo —dentro de una nación y entre las naciones— y de que no se permite que la bondad del hombre alcance toda su envergadura. Confundiendo la causa con el efecto, es decir, sosteniendo que el Estado y sus instituciones han corrompido al hombre, y no que el hombre, corrompido por el pecado original —o falible por otras causas—, da origen a instituciones imperfectas, la mentalidad de los utopistas

2 "El poderío político solo es la suma oficial de los antagonismos que prevalecen en la sociedad burguesa." Marx, en su polémica con Proudhon.

llega a la conclusión de que si la relación del hombre con el hombre reemplazara a las relaciones políticas e institucionales, la humanidad ya no necesitaría al Estado: sus componentes individuales habrían asimilado de modo tan perfecto los dictados del interés común que la política sería sustituida por una especie de "ciencia social", y el Estado, cediendo a una especie de administración general de los "bienes sociales", desaparecería gradualmente.

La filosofía de la Ilustración imperante en el siglo XVIII había puesto la piedra fundamental del "Estado total" y, al mismo tiempo, creado las bases teóricas para abolirlo. La filosofía política ante la cual hacía valer sus derechos, esto es, la inspirada por el pensamiento católico, sostiene que la vida política coexiste con la humanidad. Vale decir que, mientras el hombre se afane bajo la carga del pecado original —y esto ocurrirá hasta el Día del Juicio Final, suceso extrahistórico por definición, consumación del tiempo, instante en que la historia toque a su fin—, se plantearán bajo diversos aspectos los mismos problemas. Así la política, o sea la vida de las instituciones y del Estado, proveerá las expresiones, cauces y funciones de arbitraje necesarios para la vida en común, aun cuando sus formas cambien. Como la filosofía inspirada por Rousseau no reconoce esto, puesto que espera que al final todos los conflictos han de ser resueltos y asimilados por una humanidad culta, amante de la paz, unida y próspera, el lugar y el papel de las instituciones y, primordialmente, del Estado se tornaron confusos en el siglo XIX y críticos en el XX.

Al comenzar este capítulo, dije que la preponderancia burguesa en el siglo XIX llevaba implícita en sí una contradicción. Ahora se hace más claro lo que quise dar a entender: como el Estado y sus instituciones —y de hecho, toda la historia— eran considerados meros instrumentos de una hazaña extrahistórica— la sociedad feliz, Utopía—, cada vez resultó más arduo saber qué uso se podía hacer de ellos, dónde empezaban o cesaban sus funciones, a qué parte (clase) de la sociedad se suponía iban a proteger o reformar. ¿Debía el Estado proteger a la propiedad, como lo había sugerido Locke, o reglamentar las condiciones de trabajo en las fábricas, las minas y los talleres? ¿Debía llevar adelante la filosofía burguesa del *laissez-faire* o permitir las asociaciones de trabajadores? ¿Debía favorecer la producción por todos los medios o reconocer el derecho de huelga? Estos problemas no eran, naturalmente, simples consecuencias de la confusa ideología que el optimismo y el entusiasmo del siglo XVIII aplicaron a su enfoque del Estado. Fueron, asimismo, los productos de otros factores y acontecimientos: la revolución industrial misma y la necesidad de mercados y de materias primas. El hecho es, sin embargo, que el vacío dejado por los antiguos sistemas y conceptos políticos caducos se llenaba, con alarmante rapidez e irreflexiva urgencia, con productos ideológicos híbridos, en parte filosóficos, en parte místicos, en parte económicos. Algunos de ellos habrían de convertirse casi en religiones sobre vastas superficies del globo: la doctrina de la Voluntad General, el Ser Supremo de Robespierre, el Estado Divino de Hegel, el nacionalismo idólatra del tipo de las aspiraciones paneslavistas de Danilevsky, el determinismo económico de Marx, el materialismo dialéctico elaborado por Lenín.

En cierto modo, todas estas doctrinas conformaron reacciones frente a las dislocaciones de la sociedad y del cuerpo político instrumentadas por la burguesía. En ellas, el elemento novel está configurado por la *ambición científica* de comprender qué son la sociedad, el Estado y la historia, y a este respecto, tales doctrinas son una vez más creación de los intelectuales. Pero el aporte de éstos a la formación del siglo XIX fue enteramente distinto del efectuado por otros al siglo XVIII. En tal sentido, la Revolución Francesa se nos presenta ahora como una cuenca divisoria de las aguas. Antes, los intelectuales y filósofos no vislumbraron nada más allá del mundo burgués y, si bien hablaron el lenguaje universal de la utopía, los términos en que lo hacían estaban animados por las aspiraciones de la clase media, o al menos así lo interpretó el espíritu de la época, después de la Revolución, los intelectuales del siglo XIX, pensadores sociales en su mayoría, turbados por la miseria económica y la desorganización de la sociedad y, aun

así, incapaces y reacios a "tocar la campana a rebato", empezaron a formular ideologías, tanto para *extender* los frutos de la era industrial-burguesa como para *corregir* su equilibrio roto.

El papel destacado de los intelectuales no fue —a juzgar por las apariencias— lo que había sido en el siglo precedente, cuando su prestigio eclipsaba al de los nobles y gobernantes, cuando un Federico el Grande se vanagloriaba más de ser "poeta" que rey. Pero su poderío e influencia eran más considerables todavía, como lo predijera Benjamín Constant. Ya había declarado Condorcet que, en materia de ciencias morales y políticas, los filósofos "han llevado el progreso de la cultura" mucho más allá del nivel de la opinión pública, mientras que "los que dirigen los asuntos públicos", vale decir, el gobierno y sus magistrados, "distan de elevarse al nivel de la opinión pública; siguen sus avances, sin alcanzarlos jamás, atrasados siempre años y años e ignorando por lo tanto muchas de las verdades que ella había asimilado" (2). En otros términos, Condorcet comprendía que despuntaba la era de los técnicos, especialistas que habrían de influir en "la opinión pública",[3] así como en los gobiernos. Pocos años más tarde, Saint-Simon estableció idéntica distinción al hablar de una "nación esencialmente industrial" y de un "gobierno esencialmente feudal". En estas citas, es evidente la impaciencia burguesa frente a un gobierno que, a despecho de la Revolución, seguía inspirándose en ideas y métodos tradicionales.

La analogía entre los puntos de vista de Condorcet y Saint-Simon, y entre los de éste y los de todo el movimiento socialista del siglo XIX, es manifiesta. La influencia de Condorcet, quien, como muchos otros, transmitió las ideas básicas de la Ilustración al período de la burguesía, puede resumirse como sigue: de acuerdo con un esquema racional, es posible organizar científicamente todos los compartimientos de la vida humana.

3 "La opinión pública —definía Condorcet— es el conjunto de creencias que comparte el término medio de los hombres instruidos."

Esta frase expresa, solo que en términos más modernos, el mismo concepto que Montesquieu, al iniciarse otra nueva era, albergó en lo relativo a la apropiada interpretación del mundo que la ciencia ofrecía. Ya he citado su triunfal afirmación concerniente a la naturaleza, quien entregaba, como una virgen forzada, todos sus secretos. Su optimismo iba más lejos aún: "...las ciencias están ahora vinculadas las unas a las otras". Y añadía: "...y todo el cuerpo de las ciencias está ligado a las letras". Su comentarista, Jean Starobinski, agrega que los criterios cartesianos se unieron a la elegante retórica de la época a fin de propiciar el progreso del conocimiento. Montesquieu reivindicaba "la posibilidad de describir el mundo valiéndose de un idioma único, pero no un lenguaje técnico, cuantitativo ni matematizado, sino el lenguaje racional de los caballeros (*honnêtes gens*)".

Ahora bien: Condorcet estaba inspirado por la misma fe, solo que estimulado por el sostenido progreso de la ciencia y la tecnología, confiaba mucho más en que la humanidad utilizaría sus crecientes conocimientos en favor de "la verdad, la felicidad y la virtud". A su modo, él era más impaciente aún que el majestuoso Montesquieu. Así, escribía: "La filosofía ya no tiene que conjeturar, ya no tiene que aventurar hipotéticas suposiciones; basta con reunir y ordenar los hechos y demostrar las provechosas verdades que pueden derivarse de sus encadenamientos y de su totalidad" (3). Aunque era matemático, al decir "filosofía" no aludía a la "filosofía natural" de los pensadores de un siglo y medio atrás, desde Bacon hasta Montesquieu, sino al cálculo social y la ciencia moral, ansiados y ya mentalmente contemplados. "Así como las ciencias físicas y matemáticas tienden a perfeccionar las artes de que nos valemos diariamente para satisfacer nuestras necesidades más simples, ¿acaso no es propio también del orden necesario de la naturaleza que las ciencias morales y políticas ejerzan una influencia similar sobre los motivos conductores de nuestros sentimientos y nuestros actos? (4)".

No sólo Condorcet, sino también D'Alembert, Turgot, Quesnay y, por supuesto, Saint-Simon y Comte, tenían la sensación de que la doble llave de la naturaleza —el

poder y la libertad— le había sido entregada finalmente a la humanidad y de que el mundo, después de esto, estaba listo para resistir la benéfica embestida de una raza nueva. La idea de que el género humano progresaba de la barbarie a la razón y la cultura se convirtió en lugar común. Como sucede siempre que prevalecen tales sentimientos, la gente necesitaba reseñas y cuadros generales de lo que se había llevado a cabo y de lo que depararía el futuro. Se redactaron inventarios intelectuales, como la *Encyclopédie* de Diderot, el *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, el *Tableau philosophique succesif de l'esprit humain* de Turgot, el *Esquisse d'un tablecu historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet y la teoría de Comte de las tres etapas. Hasta podría decirse que el *Faust* de Goethe, esa *Divina Comedia* a la inversa, era también una especie de compendio y, hacia el final de la segunda parte, la anticipación de un mundo transformado.

¿Cuáles fueron las etapas de esta magna transformación, según las reflejaron los escritos de los intelectuales del siglo XIX? Podemos comenzar, sin dificultad, por el aspecto sociopolítico del problema, sobre todo porque ya hemos visto los ataques de los *philosophes* y los intelectuales a los conceptos del Estado y la política.

En términos generales, junto con la aparición de la clase media y la demostración de su eficiencia industrial y tecnológica, se hizo patente la necesidad de organizar más ajustadamente a la sociedad.[4] La cuestión presentaba dos aspectos. Primero: aun cuando seguían sosteniendo el mito del liberalismo económico político y el de la no ingerencia del Estado, los propios fabricantes empezaron a solicitar, en forma creciente, que el gobierno interviniera a fin de protegerlos de las huelgas y de las asociaciones de trabajadores.[5] Pero, naturalmente, cuanto mayor era la demanda de intervención gubernamental, más importante se hacía el Estado debido a la diversidad de servicios que se veía obligado a prestar. Segundo: en consecuencia, las fuerzas en conflicto —el capital, el trabajo y las ideologías y partidos concomitantes— a las cuales era incapaz de hacer frente el liberalismo económico y filosófico, se asestaron unas a otras tales golpes, que el resultado final tenía que ser el fracaso completo de la coexistencia civilizada, o bien la eliminación de todos los conflictos mayores.

Ambos aspectos fueron inteligentemente comprendidos por Saint-Simon y su escuela. Saint-Simon expresó lo siguiente en su periódico *Industrie Littéraire et Scientifique*: "Como la humanidad en conjunto tiene un propósito común e intereses comunes, cada hombre, en lo atinente a sus relaciones sociales, debería considerarse contratado en una asociación de trabajadores" (1817). De este modo, podrían ser resueltos los problemas de la producción —según Saint-Simon, único fin razonable y positivo que la sociedad puede fijarse—, así como todos los que atañen a las relaciones sociales, puesto que, en la sociedad del futuro, el "control" de las citadas relaciones se confiará a los hombres "más capaces de ejercitarlas de conformidad con los designios generales de la comunidad". El conde y sus prosélitos no dudaban de que la comunidad tendría una uniformidad de metas y aspiraciones: "el sistema industrial es el único hacia el cual ha avanzado siempre la humanidad", leemos en el tomo XVIII de las obras completas de aquél. "Éste será el sistema definitivo; todos los otros sistemas políticos que han existido deberían considerarse, sencillamente, preparatorios."[6] Al exponer las doctrinas del maestro

[4] De este modo, se comprobó que el connubio del concepto liberal de la libertad con la industrialización ilimitada no era un himeneo durable, sino una corta luna de miel.

[5] "En su propensión al monopolio... los capitalistas habían logrado el apoyo de muchos otros grupos, siempre en aumento, y, con su ayuda, el respaldo del Estado... Habían obtenido (los monopolistas) dicho respaldo... persuadiendo a menudo (a los grupos) de que la formación de monopolios era de interés público." (F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1944, pp. 195-6.)

[6] "La Revolución Francesa es la primera tentativa que hace la humanidad para tomar sus destinos en sus propias manos... Podríamos decir, con Robert Owen, que todo lo

(1829-30), sus discípulos enseñaron asimismo que el destino final de la humanidad era un estado en el cual desaparecerían los antagonismos de los hombres; la sociedad se caracterizaría por la acción conjunta de sus miembros sobre la naturaleza, y la disciplina impuesta por la acción cooperativa haría las asociaciones cohesivas cada vez más imperativas.[7]

La de Saint-Simon fue la primera exposición sistemática de una nueva ciencia social basada en las enormes posibilidades de producción que preveía. Dos facetas de su pensamiento se destacan con fuerza particular. La primera es su insistencia en que toda la historia de la humanidad ha constituido una preparación de la etapa presente, que es casi final; al añadir que los hombres, en lo sucesivo, harían *conscientemente* lo que *con anterioridad* habían hecho inconscientemente, no hizo sino subrayar más su idea.[8] De este modo, dejó constancia de un concepto que compartía con sus colegas: el de que las *idées - force* iniciales, a las cuales hemos identificado como paz, unidad y prosperidad, se han transformado en elementos activos dentro del destino de la humanidad, en realidad más fuerzas que simples ideas. La segunda faceta notable del pensamiento de Saint-Simon era compartida por los fisiócratas,[9] solo que aquél la amplió

que la precedió fue el período irracional de la existencia humana y que algún día este período contará en la historia del género humano... nada más que como un extraño prefacio.'' (E. Renan, *L'avenir de la science*, redactada en 1848, publicado en 1890, Calmann-Lévy, p. 747.)

7 Acerca de este tema, véase el estudio del profesor Hayek en *Counter-revolution of Science* (Glencoe, CR. III, The Free Press, 1952.)

8 ''Queremos que, en adelante, los hombres hagan conscientemente, por medio del esfuerzo directo y con resultados más fructíferos, lo que hasta aquí han estado haciendo, por decirlo así, sin voluntad, con lentitud, sin decisión y con escasos resultados.'' (*Oeuvres choisies*, Bruselas, 1859, XVIII, 166.)

9 Los fisiócratas deseaban abolir las instituciones y privilegios existentes para dar lugar a la igualdad económica por medio del *laissez-faire*. Los aspectos políticos de la libertad les interesaban muy poco.

con el objeto de edificar un programa de largo alcance y un sistema más completo. Está incluida en su idea de la armonía general, en interés de la cual han de superarse todos los obstáculos, aun la soberanía nacional. El "régimen industrial", que él oponía, como lo hemos visto, al "gobierno feudal", debe ser universal, pues de otro modo podría zozobrar ante la oposición de cualquier nación. El punto de vista de Saint-Simon es que no ha de permitirse que ocurra tal accidente; la producción acumulada por la sociedad, y los propios mecanismos de la producción —el industrial y el social— no deberían ser puestos en peligro por las disputas entre explotadores y explotados, y, en ese punto, por la ingerencia gubernamental, "causa de males para la industria... aunque esté animada por el propósito de estimularla".

Es así como vemos nuevamente que se identifica al gobierno con un organismo parasitario, tolerado con impaciencia y cuyo papel, dado que es útil, podría enriquecerse con otras funciones directamente derivadas de las "relaciones industriales".[10] En realidad, Saint-Simon había declarado ya en 1816 que la política es la ciencia de la producción, pronosticando la total absorción de la política por la economía. En los escritos de Comte, de Guizot, de toda la escuela de los socialistas utopistas y, como es natural, en los de Engels y Lenín, se encuentran no pocos asertos concernientes a la absorción de cuestiones políticas por una masa ciudadana culta, de modo de poder enfocar las relaciones industriales. El carácter supuestamente pacífico de tales relaciones y la racionalidad inherente a la producción industrial impresionaron vivamente a estos observadores de las etapas iniciales de la revolución industrial. Acertaron y, al mismo tiempo, se equivocaron.

10 En *Parabole* (1819), de Saint-Simon, hay una tesis famosa: el autor pretende que la desaparición del rey, de los ministros y de los altos funcionarios políticos no afectaría sustancialmente la vida de Francia, en tanto que la desaparición de sus cincuenta mejores químicos, fisiólogos, banqueros, agronómos y productores de acero la conduciría a la ruina.

En primer lugar, ¿por qué se equivocaron? Como se dijo ya en este mismo capítulo, el régimen burgués asumió frente al Estado una actitud equívoca: quería utilizarlo y limitarlo simultáneamente. Mientras que, en lo referente a la legislación del trabajo, los capitalistas habían hecho suyo el bien conocido concepto de la abstención estatal, la expansión industrial y comercial se juzgó una empresa digna del apoyo del Estado. El imperialismo, para tomar un ejemplo muy adecuado, "nació cuando la clase gobernante que 'controlaba' la producción capitalista entró en acción contra la limitación nacional a su expansión económica. La burguesía se volvió hacia la política por motivos de necesidad económica... para proclamar que la expansión ha de ser la meta política fundamental de la política extranjera" (5) expresa Hannah Arendt.

Otra razón que los indujo a equivocarse fue el descubrimiento, hecho por la segunda generación de socialistas utopistas —en determinados casos, por la propia generación fundadora—, de que las sociedades y cooperativas constituidas conforme al espíritu de Saint-Simon, Fourier, Cabet y Owen se habían convertido a su vez en empresas capitalistas, cuyos miembros fundadores eran los empresarios, y los llegados a última hora, los trabajadores. Martin Buber cita lo siguiente de la carta de un ex miembro de la Icaria de Cabet: "Estábamos poseídos por una furiosa voluntad de triunfo, pero... el viejo Adán que hay en nosotros, mal reprimido, irrumpió violentamente". Y de otra carta: "Éramos tan pocos y tan semejantes a la gente de fuera, que el esfuerzo de vivir en comunidad no valía la pena". ¿No había dicho Rousseau que "quienquiera se atreva a emprender la tarea de dar instituciones a un pueblo debe sentirse capaz, por así decirlo, de mudar la naturaleza humana?", *Contrat social*, ii, 7.

En esta forma, salvo la posibilidad de cambio de la naturaleza humana, lo que los saintsimonianos y otros no acabaron de comprender fue que el "régimen industrial" soportará las mismas luchas por el poder que cualquier otro régimen, en particular si se extiende —como lo preconizaba Saint-Simon— sobre un extenso territorio,

o, de hecho, sobre todo el globo. Pues en tal caso, el sistema, por unificado que esté en principio y en las mentes de quienes lo planearon, se modificará lo suficiente como para reproducir, en escala diferente, los problemas habituales en toda sociedad. En otros términos, los obreros y los empresarios no son abejas y reinas fijadas de una vez por todas en sus respectivas funciones, sino seres humanos que pueden reagruparse, buscar condiciones mejores y desplegar nuevas ambiciones y deseos.

Ahora bien; estos intelectuales de principios del siglo XIX, ¿en qué estaban acertados al proponer una nueva sociedad —y una moral nueva— basada en relaciones industriales?

Aunque Saint-Simon parecía ingenuo al pedirles a los trabajadores que aceptaran a los empresarios como dirigentes de la sociedad, no se equivocó en modo alguno al juzgar la sensibilidad de la época. La sugestión misma implicaba que los obreros se habían vuelto socialmente importantes y esto significaba que, tarde o temprano, habría que asociarlos al poder político o a cualquier otra cosa que ocupara su lugar en el espíritu de Saint-Simon. Sea como fuere, éste estaba en lo cierto al presumir que se encontraría un *modus vivendi* entre ambos socios de la sociedad industrial y que, a despecho de los tempestuosos conflictos que habrían de repercutir en el siglo, ni el proletariado ni el sistema capitalista desaparecerían en un futuro pronosticable. Uno y otro, por el contrario, serían disciplinados, en cierto modo.

Saint-Simon no estaba solo en este vaticinio. Los apóstoles del liberalismo y del socialismo, Spencer y Marx, habían profetizado este hecho, es decir, que las numerosas fricciones suscitadas por la lucha de clases se irían atenuando, necesariamente, hasta eliminar, al fin, el antagonismo entre grupos. Entonces, la sociedad pasará de la etapa bárbara, militante, a otra industrial, dice Spencer, en *Principios de sociología*: el estado de consolidación resultante se caracterizará por relaciones estables, armoniosas, para rematar en el "establecimiento de la mayor de las perfecciones y de la más completa felicidad". El *élan* que conduce a la humanidad en esta

dirección no puede ser detenido: elimina los desechos que produce y adiestra a los sobrevivientes "aptos" en los mecanismos de la cooperación.

Las conclusiones de Marx no son diferentes, solo que él modelaba su sistema sobre la disciplina de la *historia* y no, como Spencer, sobre la ciencia de la *biología*. Por ello, según las enseñanzas de Marx, el "inadaptado", el desecho humano, no es el indigente, el económicamente impotente, sino el burgués capitalista, dado que se encuentra en un irremediable desacuerdo con las indicaciones de la historia. De lo contrario, la necesidad del proceso es la misma: desde el conflicto de clases hasta la comunidad niveladora, cooperadora, que es la precondición de la prosperidad económica y la fraternidad universal. Sin embargo, antes de que se alcanzara esa etapa, hubo importantes razones detrás de la lenta aparición de la actitud de cooperación, o al menos de coexistencia, entre el capital y el trabajo. Como lo observa John Strachey en *Capitalismo contemporáneo*, el análisis que hace Marx de la concentración económica del capitalismo —y la consiguiente pauperización de las masas— habría resultado correcto si la presión de los sindicatos marxistas y, más tarde, la política de los partidos no hubieran obligado al capitalismo a efectuar concesiones. El propio Strachey lo lamenta, pero se ve forzado a declarar que como resultado de dichas presiones el capitalismo ha sobrevivido.

Por otra parte, el propio capitalismo ha contribuido al fortalecimiento de la clase trabajadora. Los autores del *Manifiesto Comunista* registraron el hecho y lo anotaron a favor de su creencia en el triunfo final del proletariado: "La burguesía misma provee al proletariado de sus propios elementos de educación general y política; en otras palabras, le proporciona al proletariado las armas para luchar contra la burguesía".

El conflicto que ha dominado el siglo, es decir, la emancipación sucesiva de las clases más desposeídas, no se pueda describir lisa y llanamente como un conflicto entre el capital y el trabajo. El cuadro se complica debido a otras *idées-force* —nacionalismo, radicalismo po-

lítico, colonialismo— que se han desarrollado en otros sentidos. La lucha de clases en sí asumió diversas formas: la burguesía libró sus acciones de retaguardia contra los privilegios políticos y sociales de la nobleza que aún subsistían, si bien, al mismo tiempo estaba ocupada suprimiendo ciertas modalidades de jacobinismo y de otras tendencias anarco-utópicas que apuntaban de un modo más radical contra la propiedad que el propio marxismo. Empero, todas estas tendencias y movimientos significativos convergían hacia una u otra forma de emancipación napoleónica, ya el imperialismo y el problema de las masas coloniales, o la misma industrialización, que trajo a la zaga el fatal problema del proletariado.

Las naciones europeas más importantes y los Estados Unidos habían completado este proceso —o, siquiera, para emplear la expresión del profesor W. W. Rostow, su "etapa de despegue"— hacia 1870. Hasta entonces habían tenido que resolver variados problemas, desde la unidad nacional como Alemania, Italia y los Estados Unidos hasta la derrota definitiva de antiguos privilegios. Hablando en general, al establecer una maquinaria estatal democrático-liberal, la victoriosa clase media estaba preparando para el resto de la población un instrumento con el cual pudiera lograr la igualdad económica y política. Una vez admitidas a las urnas electorales, las clases inferiores, esta vez desde la propia ciudadela burguesa, aparentemente sosegada, hicieron contribuciones adicionales a la flexibilidad del sistema parlamentario. En Inglaterra, el proceso fue relativamente apacible y se cumplió en el transcurso de dos generaciones (1832-85); en Francia, exigió tres revoluciones y reiterados cambios de régimen. No obstante, al final la democracia política y económica dio pruebas de su excelencia eliminando las causas principales del descontento y, lo que es más importante aún, creando una atmósfera y una organización favorables a la continuidad del proceso.

Las sociedades que hacían su aparición, reformadas en su base, comprendieron la necesidad de mantener y aumentar el nivel de la producción como condición de la prosperidad. Los frutos inmediatos fueron espectacula-

res: desde mediados de siglo, los informes económicos y los diagramas estadísticos superaron en importancia, en la vida de las naciones, a los boletines de guerra.[11] Los resultados mediatos fueron más significativos todavía: el énfasis puesto en la producción como meta nacional estaba destinado a fortalecer la cohesión social entre todos los grupos, productores, distribuidores y consumidores. Las funciones respectivas de estos grupos fundamentales correspondían entonces cada vez menos a las funciones de las tres clases de la Europa medieval: los campesinos y artesanos, los comerciantes y los nobles. La relación que empezó a prevalecer entre ellas se diferenció asimismo de las relaciones de clase tradicionales: cada grupo empezó a compartir y desempeñar las funciones de los otros. La ganancia de cada uno en el orden y bienestar resultantes de esta acción recíproca se hizo igualmente abundante.

Desde los comienzos del siglo XIX, las fuerzas combinadas de los derechos políticos y de las oportunidades económicas —con la consiguiente inestabilidad ocupacional— habían provocado un cambio muy importante en la vida de las comunidades occidentales: la abolición virtual del *status* y su reemplazo por las *funciones*. La comunidad tradicional había descansado sobre el axioma de una posición social en la vida definida en forma asaz estricta, distinción más significativa aún que la división aproximada en clases. En la Edad Media, por ejemplo, a los caballeros, trabajadores y comerciantes se les aplicaban diferentes criterios de justicia, y además las relaciones entre unos y otros estaban rigurosamente reglamentadas por la tradición y por la ley. Más tarde, ya

11 En realidad, desde fines del siglo XVI hubo un creciente interés por estas referencias económicas, no solamente en cuanto al volumen, sino también en cuanto a los porcentajes de la producción de mercancías, además del porcentaje de aumento en la circulación de éstas, etc. La novedad de este fenómeno en las postrimerías del siglo XVI y los albores del XVII está expuesta en el libro del profesor John U. Nef titulado *Cultural Foundations of Industrial Civilization* (Nueva York, Cambridge University Press, 1958).

muy entrada la época moderna, los vínculos de familia, los bienes raíces y los privilegios heredados constituyeron factores de peso en la clasificación de los individuos y, por lo tanto, en sus progresos y profesiones. El siglo XIX dio libre curso al talento y la competencia individuales; reconoció que no había actividad alguna que no pudiera ser aprendida y desempeñada por cualquiera. Este punto de vista fue una de las consecuencias del liberalismo económico. La economía del dinero —observaba Georg Simmel— despersonaliza la relación tradicional hombre-a-hombre y sustituye a las personas por funciones. Es así como un hombre puede elegir entre las funciones en una sociedad donde depende de muchos desconocidos en vez de unos pocos conocidos. Este creciente depender de las funciones, o sea de la sociedad, tiene correlación con el decreciente depender de una persona cualquiera.

La consecuencia es que todas las funciones se han vuelto importantes e intercambiables las personas, en especial porque las técnicas perfeccionadas facilitan la realización de la mayoría de las funciones. De este modo, junto a las colosales máquinas burocráticas, a las racionalizadas condiciones de trabajo, a las sociedades anónimas y a una administración ubicua, ha hecho su aparición la despersonalización —o "alienación"— del individuo.

El fenómeno de la atomización social fue, así, la experiencia crítica del siglo XIX. ¿En qué medida repararon en él sus coetáneos y qué remedios sugirieron los que se sintieron alarmados por él?

Los intelectuales de principios del siglo exhibieron ya esa disgregación, que había de hacerse más notable a medida que se acentuaban los rasgos del mundo contemporáneo. Allí estaban los intelectuales cuya preocupación principal eran la del nacionalismo y la del crecimiento industrial. Ambos no vienen por fuerza juntos, pero, como señala el profesor Rostow, el nacionalismo violento, acompañado por la xenofobia, etcétera, suele dar a menudo impulsos decisivos a la industrialización. Cualesquiera sean las relaciones entre ambos, el nacionalismo y la revolución industrial fueron fenómenos de

masas, y sus defensores se interesaron más por la organización de ejércitos y de la producción que por la organización de la sociedad y de la comunidad política como tal. Los dos propósitos, un ejército poderoso y una productiva masa de trabajadores, se consideraron primordiales al edificar las naciones-estados del siglo XIX. Observemos, además, que ambas finalidades tenían también una motivación común allende las fronteras nacionales: los propietarios de factorías emprendieron arriesgadas empresas imperialistas, realizadas al principio por aventureros semimilitares, en cuyas personas se aunaban los intereses comerciales y la gloria marcial, y después por ejércitos regulares y guarniciones coloniales.

Ambas organizaciones, el ejército moderno y la industria moderna, se basaban en el concepto de la disciplina. También aquí existían características similares en las dos: las masas que las abastecían estaban formadas por aldeanos o gente de reciente origen aldeano, esto es, reclutados en un estrato de la población que, desde tiempo inmemorial había servido con cierta aptitud y desplegado los caracteres distintivos típicos de la obediencia y el fatalismo. En este sentido, siendo una institución incomparablemente más antigua que la industria, el ejército estaba favorecido por una larga tradición, por una jerarquía inquebrantable y por enaltecedoras perspectivas de carrera. Por lo demás, sus conductores eran los mismos hombres que habían mandado al soldado-aldeano como terratenientes y señores, o bien los generales del pueblo de los ejércitos democráticos —los de la Revolución Francesa y de Napoleón, o los ejércitos de liberación de Garibaldi, Kossuth, etcétera— que llevaban en sus estandartes la palabra sacrosanta "libertad". Estos factores incidentales robustecieron la disciplina.

En el área industrial la situación era, a no dudarlo, diferente, pero también allí el binomio obrero-disciplina era el resultado natural de otro binomio ancestral: siervo-obediencia. Pero, no en todas partes en idéntica medida. En Inglaterra, un vasto sector de obreros, había sido *dépaysé* desde los siglos XVI y XVII como consecuencia de un encierro de tierras; en el siglo XIX, los trabajadores se adaptaban mejor, por cierto, a las condiciones creadas por la industrialización durante el siglo precedente. Estados Unidos —después de 1870—, con sus trabajadores inmigrantes, configuraba un caso especial. Éstos, entre otras cosas, estaban agradecidos por la oportunidad de cambiar su pasada condición campesina por una vida urbana nueva y más prestigiosa y consideraban que la "americanización" era más importante que el cambio inmediato de posición económica. Para ellos, la americanización *fue* un mejoramiento de la posición social.

En el continente, los obreros estaban aturdidos aún por las condiciones urbano-industriales, si bien la proximidad de su existencia rural, en el tiempo y en el espacio, aliviaba este estado mental. En muchos casos, maniobraban para combinar su manera de vivir industrial con la campesina, y hasta regresaban al terruño natal después de pasar años en los talleres. Como lo muestran claramente las novelas del siglo XIX, el ideal consistía en ganar suficiente dinero en la ciudad para tener una posición más elevada en la aldea, que seguía siendo el "hogar". En el mismo grado, que por cierto disminuía, las masas industriales todavía no estaban "atomizadas", es decir, desarraigadas y expuestas a los vientos de las ideologías. Esto puede observarse también contemplando a sus dirigentes: de cepa campesina y, en sí, campesinos o pequeños artesanos, dichos dirigentes exhibían la estructura mental tradicional, consideraban que la industrialización era un fenómeno burgués, extraño, y preferían trabajar por la justicia social mediante la persuasión y las referencias a la fraternidad humana.

Es así como, por lo general, no se reparaba en el problema de la disciplina industrial, dado que todavía no era universal y que las estructuras tradicionales de la sociedad eran aún lo bastante fuertes como para imponerse a las clases trabajadoras. Mucho menos aún se reparaba en otros problemas, como el de las consecuencias *políticas* de la atomización social —exceptuados los observadores más perspicaces—, dado que ellos estaban más profundamente ocultos en la matriz del tiempo. La primera mitad del siglo heredó el fervor de Rousseau y Robespierre por la unanimidad. Fue la principal virtud

de la época, la virtud cívica por excelencia, de la cual se suponía que iba a penetrar a través de la sociedad o de eso que se denominaba "el pueblo". En discursos y escritos, hasta el año del entusiasmo —1848—, el pueblo fue aclamado en los términos más exaltados. Para decirlo con palabras de George Sand, se creía, por ejemplo, que cuando llegara ese profetizado mundo mejor, la humanidad le daría la bienvenida a la Verdad con voz unánime. "El hombre universal que pronto ha de llegar, —escribía—, será tan sabio y noble como el filósofo antiguo." Y, en forma más significativa aún, en una carta fechada el 23 de abril de 1848: "...la expresión ideal de la soberanía de todos no es la mayoría, sino la unanimidad. Llegará el día en que la Razón se quite sus anteojeras y la conciencia del pueblo liberado pierda toda vacilación. Ni una sola voz se elevará contra la Verdad en el Concejo de la Humanidad."

Los ideólogos del progreso, como Michelet y Quinet, por ejemplo, presumían que había sonado la hora de que se hicieran extensivos a la totalidad de los ciudadanos el sentido moral cristiano, el gusto aristocrático y los valores humanísticos grecorromanos, en poder de una minoría privilegiada. Se sostenía que, en adelante, los logros obtenidos por la cultura espiritual e intelectual serían compartidos por todos; una comunidad democrática inminente sería mucho más rica que cualquier otra sociedad anterior a medida que todos los hombres participaran en el progreso de los sentimientos, el humanitarismo y las virtudes públicas y privadas.

El error básico de estos hombres consistía en dar por sentado que los pilares sobre los cuales había descansado la sociedad tradicional serían también los puntales de la nueva sociedad. Pero no todos eran tan optimistas o, en todo caso, el optimismo prevaleciente era de naturaleza y orientación diferentes. Los socialistas y pensadores sociales de la primera hora habían confiado en que la industrialización crearía una unanimidad con su propia marca de fábrica, y que esa unanimidad —o, mejor dicho, cooperación industrial— sería la futura base de la felicidad y de la virtud.

El propio Saint-Simon —el primero y, en muchos sentidos, el más perspicaz de los pensadores sociales— opinaba que los filósofos del futuro tendrían que inculcar a la población la necesidad de que "todos los niños se aplicaran al estudio del mismo código de moralidad secular, visto que la comunidad de ideas morales positivas es el único vínculo que puede unir a los hombres en sociedad" (6). No está del todo claro si Saint-Simon quiso decir que era necesario crear una moral nueva a fin de que la sociedad industrial tuviera éxito, o si la nueva moral sería un subproducto del proceso de industrialización. Lo enunciado por Renan en *L'avenir de la science* (1848) es igualmente ambiguo, si bien no se refiere a la industria sino a su condición previa, la ciencia: "Por todos los caminos que se abren ante nosotros, comenzamos a proclamar el derecho de la razón humana a reformar la sociedad por medio de la ciencia racional. Podemos afirmar sin exageración que la ciencia contiene el futuro de la humanidad. Solo la ciencia puede interpretar el destino humano y enseñar la manera de lograrlo. La organización científica de la humanidad es la palabra final de la ciencia moderna, su osada pero legítima pretensión" (p. 757). Lo mismo que Saint-Simon, Renan pronosticaba para la humanidad una moral científico-secular. La vida —le explicó cierta vez al joven Romain Rolland— es buena, y una humanidad laboriosa bien puede esperar un progreso infinito en todas las direcciones, incluyendo la vida comunitaria, pues aunque la conciencia moral declina, las reglas del deber seguirán siendo la base de toda sociedad constituida por seres humanos. La filosofía pública —agregó— está convirtiéndose en filosofía científica; si se necesitan otras creencias y consideraciones, serán personales y privadas para cada individuo. [12]

[12] Ante esta triste perspectiva, la alarma se adueñó de Romain Rolland, hombre excepcionalmente sensible. Le preguntó al maestro qué harían, en su opinión, los corazones menos fuertes privados de religión. Renan replicó: "¡Tanto peor para ellos! ¡Son débiles y la ciencia los abruma! ¿Por qué habrían de buscar la verdad, por lo pronto?"

Lo que quiso significar Renan al decir ciencia, no era tan solo el trabajo exacto y detallista llevado a cabo en los laboratorios, sino, además, la ideología que el cientificismo estaba difundiendo en la mente de los hombres, de los dirigentes y de las naciones. Su ideal tal vez no haya sido el de una sociedad tecnológica, como lo fue el de Saint-Simon y demás socialistas, pero con todo fue el de una sociedad organizada y disciplinada centralmente e inclinada a la ciencia, en la cual, como lo señaló el geógrafo Letronne en 1824, "las reformas que cambien toda la estructura social pueden ser ejecutadas en un abrir y cerrar de ojos". No olvidemos en este sentido que hasta 1848 el socialismo francés, que tanto le debe al ideal napoleónico de centralización y a la mentalidad que se originó en la *École Polytechnique*,[13] se inspiró en la ciencia en grado mayor que el socialismo alemán contemporáneo. Este último se hizo "científico" —y antidemocrático— cuando descubrió las doctrinas de Lasalle y Marx, pero el socialismo galo poseía una tradición autoritaria y antidemocrática más añeja. El mismo Saint-Simon amenazaba con tratar a sus opositores recalcitrantes como "ganado".

Las presunciones y pronósticos básicos concernientes a la nueva moral y disciplina sociales, surgidos de la industrialización o paralelos a ella, eran similares en los círculos no socialistas, aunque, como es natural, el tono no era de optimismo sino de alarma, o al menos de prudencia. Ya Chateaubriand observaba, en el epílogo de sus *Mémoires d'outre-tombe* :"La insensatez de esta época consiste en alcanzar la unidad de los pueblos, aunque se transforme toda la especie humana en una sola unidad. Concedido. Pero, mientras adquirimos estas facultades generales ¿no corre acaso toda una cadena de sentimientos privados peligro de perecer?"[14]

13 Ver F. A. Hayek, *The Counterrevolution of Science*, para una exposición bien pormenorizada acerca de la influencia de esta institución.

14 "Lo que solemos considerar progreso moral es la domesticación de la individualidad, causada: *a*) Por la versatilidad y riqueza de la cultura; *b*) Por el gran acrecentamiento del poder del Estado sobre el individuo, que

Chateaubriand fue el primer romántico francés, si dejamos de lado al propio Rousseau. Pero no es difícil demostrar que el romanticismo, en todo el continente, fue una reacción contra la creciente industrialización y el pragmatismo burgués. Aunque, para nosotros, es evidente la semejanza de intereses del militar y el industrial, la celebración de la guerra, la ruda vida medieval y las aventuras de la caballería significaron para los románticos la evasión hacia un pasado pintoresco desde un presente cuya capacidad solo podía hacerse manifiesta ante la sensible idiosincrasia de poetas, pintores y músicos. En Alemania, Inglaterra y Francia, Goethe, Schiller, Sir Walter Scott, Byron, Víctor Hugo y Vigny intentaron despertar en sus compatriotas el recuerdo de un pasado esplendor, el estilo de crónicas remotas, las leyendas y amores cantados por minestriles y trovadores, los milagros y el colorido de cruzadas y catedrales. Los poetas románticos, particularmente en Francia, desempeñaron hasta papeles políticos. Escribe el profesor René Rémond: "...los jóvenes poetas románticos fueron la esperanza del partido realista... Las corrientes literarias y el pensamiento político marcharon así en la misma dirección... Realistas y románticos tenían sensibilidades comunes, aversiones comunes y una nostalgia común" (7).

La oposición de los románticos fue efímera, y dictada por los impulsos, no por el discernimiento razonado. Pero hubo otros que descubrieron no solo imperfección de los razonamientos de los optimistas y lo vacuo de sus lemas, sino, además, lo monótono del cuadro que pintaban a través de vidrios placenteramente coloreados. El demasiado poco conocido Antoine Augustin Cournot había resumido ya en época temprana —1840— los argumentos que el ruido ensordecedor del progreso suprimiría durante otro medio siglo, pero que iban a reaparecer en el siglo XX. En realidad, Cournot concordaba con Saint-Simon y sus discípulos en que la industrialización

puede llevar a la abdicación completa del individuo." (J. Burckhardt, *Force and Freedom*, Nueva York, Pantheon Books, 1948, p. 149.)

significaría algo más que la organización de la producción, en que impondría ciertas formas de racionalización en todos los campos del esfuerzo humano y conduciría a una especie de "utilitarismo universal". Pero el alcance de su visión era más dilatado que el de Saint-Simon. "Deseamos, lisa y llanamente, alumbrar el camino para la marcha necesaria de las cosas y remover obstáculos", anotaba éste. Pero, precisamente: lo que algunos consideran obstáculos, otros pueden considerarlos frenos saludables para los hombres sedientos de poder; lo que para uno es un obstáculo en el camino del progreso, para otro es la garantía de que los sentimientos privados no han de ser descartados como desechos.

De todos modos, Cournot se convenció de que el triunfo de la *inteligencia*, o sea de la organización racional, sobre la *vida* y las formas que crea, causará la gradual abolición de las distinciones morales, de las tradiciones y hasta de la diversidad de las sociedades humanas. Técnicas administrativas perfeccionadas estropearán subrepticiamente la espontaneidad y desalojarán y sustituirán a la historia. ¿No había pedido Condorcet acaso que la historia dejara de ser un registro de hechos individuales y se convirtiera en una observación sistemática de las masas, con el objeto —insistía— de que podamos establecer "las leyes de la sociedad y predecir su futuro"?

La historia y la civilización iban a convertirse, así, en epifenómenos de la producción industrial, y al mismo tiempo se esperaba que la libertad personal se fundiera con las virtudes cívicas. Tenemos pues ante nosotros el cuadro que el siglo XIX, en sus comienzos, se había representado con respecto a su futuro: una humanidad diligente sería organizada racionalmente por técnicos; poco a poco, todas las actividades y los intereses no industriales se colocarían también bajo la competencia organizadora de los expertos; la unidad de la sociedad (más tarde, de la humanidad) quedaría asegurada por la identidad de todas las pautas organizacionales (empleadas en cualquier esfera de actividad), siendo el modelo la organización industrial y la disciplina que exige y despliega. Con la ayuda de un entusiasmo y una unanimidad constantemente aplicados, sería fácil después borrar

hasta el recuerdo de las virtudes tradicionales y cristianas e igualar la nueva virtud con la disciplina del trabajo y con un voto total —no una mera mayoría, siquiera— en favor de la Verdad.

Este cuadro tal vez parezca exagerado, pero solo porque los dibujos que reproduce de un modo sucinto jamás se traducen por entero a la realidad. Sería erróneo subestimar la trascendencia de esta tendencia a la utopía, aunque se había adelantado indudablemente a su época. Esto se debía, entre otras cosas, al hecho de que, en general, a los intelectuales de la primera mitad del siglo no solo les preocupaban los problemas de la disciplina y la cohesión social, sino su contraparte, la autoridad y su justificación en nuevas condiciones. Una de las líneas divisorias entre los intelectuales de la época, era la que trataba de establecer si la disciplina y la moral nuevas tendrían sus raíces en la tradición cristiana, o si habría una nueva moral, científico-democrática. El conflicto estaba algo oscurecido por la circunstancia de que la mayoría de los intelectuales entre ellos los utopistas y los socialistas, todavía estaban impregnados de tradición religiosa, aunque ésta, a partir del Renacimiento, se había visto bastante diluida por las contiendas ideológicas como para permitir una considerable latitud de interpretación.[15]

[15] Este problema general se halla en el centro de las preocupaciones de Tocqueville y Gobineau y llena las páginas de su famosa correspondencia. Tocqueville, cuyo propósito principal era ''descubrir y demostrar qué hay de realmente nuevo y divorciado del cristianismo en los sistemas morales modernos'', había encargado a su amigo, más joven que él, la indagación y la documentación. Era, por supuesto, moderadamente optimista, puesto que pensaba que ''el cristianismo es la gran fuente de la moral moderna'' y esperaba que la nueva era no produjera una moral distinta de la que tenía sus raíces en el cristianismo. Gobineau, sin embargo, era francamente pesimista: veía emerger en el moderno Estado democrático a una nueva entidad social que rompería con el cristianismo. Le escribía así a Tocqueville: ''La caridad privada está en decadencia. El Estado asume responsabilidades de más en más''.

Contemplado desde el ángulo de la disciplina social o de la autoridad social, el problema central era conseguir la lealtad de las masas. En general, dos escuelas de pensamiento competían para conferir significación y alcances a la lealtad del hombre moderno. A la primera, quizá la podríamos llamar el "espíritu politécnico", que descansa en la ciencia y en la organización científica de la sociedad y da forma a los sueños generosos de la humanidad referentes al progreso; la segunda es "el espíritu", consciente de que, si se echan abajo antiguas formas de sociedad, también están condenadas a desaparecer antiguas formas de cultura, responsabilidad cívica y virtudes tradicionales.[16] Huelga decir que la época favorecía al espíritu politécnico y a las escuelas radicales de pensamiento que ella engendró o abasteció de ideas. En su libro *El espíritu conservador*, Russell Kirk distingue cinco escuelas de pensamiento radical, todas con ascendiente en el curso del siglo: el racionalismo de la Ilustración —Hume y los *philosophes*—, la emancipación romántica de Rousseau, el utilitarismo de Bentham, el positivismo de Comte y, finalmente, el materialismo colectivista de Marx. También se podría redactar una lista semejante con el pensamiento conservador como lo demuestra concluyentemente Kirk en su libro; pero cuando se estudia la influencia de los grupos respectivos, se advierte que los conservadores no encontraron eco al-

Correspondencia de 1843. Consúltese a Tocqueville. *The European Revolution and Correspondence with Gobineau*, publicado por John A. Lukacs, Garden City, Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1959.

16 En un sentido, ambas mentalidades se fundieron en el espíritu del anciano Renan. En su prefacio de 1890 a su obra de juventud de 1848, *L'avenir de la science*, a la cual repudia, vemos sus dudas, tales como aparecieron cuarenta años más tarde: "Lo que es verdadero es lo que vislumbramos en el futuro... no arbitrios para dar a la humanidad un catecismo que sea aceptable desde ahora... Afirmo con toda sinceridad que no concibo cómo, sin los viejos sueños, pueden echarse las bases de una vida noble y feliz". *Op. cit.*, p. 726.

guno, excepto en áreas dispersas, y que fueron rechazados simultáneamente por las clases obreras, a quienes predicaban moderación, y por la clase media, a la cual consideraban defensora de los privilegios feudales.

Ahora conviene que expliquemos cuidadosamente el extraordinario éxito de las escuelas radicales del pensamiento. Los factores a considerar son los siguientes: los progresos políticos, científicos e industriales de la hora comenzaban a aportar pruebas —si es que se necesitaba alguna— de que el ser humano es propenso a cambios y mejoras con tal que el medio ambiente se maneje adecuadamente. Las grandes masas industriales que, al fin y al cabo, se liberaban lentamente de su miseria, y la masa de inmigrantes de Estados Unidos, que se adaptaba con relativa facilidad a sus nuevas condiciones de vida, eran datos fehacientes de que la sociedad ideal, concebida por Saint-Simon, Fourier, Owen y más adelante Marx, no era pura utopía. Se descubría que, por encima y más allá del individuo destacado que, se suponía, había modelado la historia como un material personal, se erguía algo mucho más poderoso, aunque ciego quizá, como el "Espíritu de la Historia" de Hegel, cuyos instrumentos pueden estar representados por colectividades, masas, movimientos y revoluciones, y hasta por fuerzas de producción y por el espíritu del nacionalismo.

Así llegó a concebirse la historia, no como el reflejo normal de la condición humana en gran escala o como el destino individual bajo la supervisión de Dios, sino como un drama con protagonistas sobrehumanos y no humanos, y próximo a su culminación. Se confiaba en que el individuo destruiría al final los marcos artificiales que le habían impuesto fuerzas ciegas y los que conspiraban con ellas, y que establecería la sociedad universal de los hombres no alienados.[17] Estas esperanzas se habían grabado en las doctrinas de mayor significación desde el Renacimiento. Ante todo, exaltaban al individuo como

17 Y esto era cierto en Estados Unidos, no menos que en Europa. Como escribía Emerson a Carlyle en 1840, "aquí todo el mundo lleva en el sillo el plano de una nueva sociedad".

piedra fundamental de la sociedad, doctrina cuyas consecuencias siniestras pero lógicas solo Hobbes tuvo el coraje de describir; en segundo lugar, proponían la idea de que el hombre es virtuoso, lo cual significaba, de acuerdo con la lógica típica de la Ilustración, que una sociedad reconstruida también lo sería; en tercer lugar, si el individuo es *primero* en el orden político —el imaginario firmante del contrato social— y *virtuoso* en el orden moral, no necesita al *Estado* como institución arbitradora de intereses en conflicto de otras instituciones, sino más bien a una *sociedad* que sirva de flexible marco a las relaciones humanas.

Pero también podemos hallar las razones del triunfo de las filosofías radicales en otros dominios. El principal secreto de su éxito estriba en que el radicalismo, en los cien años transcurridos entre la *Encyclopédie* y las revoluciones de 1848. era una doctrina equívoca que favorecía tanto a la burguesía como al proletariado. Este punto explica, de paso, por qué este mismo período puede ser considerado como el pináculo de la influencia de los intelectuales de Occidente: como su posición era ambigua, su liderazgo fue buscado por ambas clases contendientes.

¿Por qué, en un momento histórico, el radicalismo fue adoptado tanto por la clase media como por los trabajadores y sus representantes? La razón más simple, supongo, es que fue la filosofía de la industrialización en sus etapas iniciales: ayudó a la burguesía a destruir el orden antiguo y sus cimientos espirituales y ayudó al proletariado a desarrollar una conciencia y una disciplina propias. [18]

18 Esta superposición, durante algún tiempo, de intereses y movimientos burgueses y proletarios, es mencionada por Engels en *Socialismo: utópico y científico*: "En general, la burguesía, en su lucha con la nobleza, podía pretender que representaba al mismo tiempo los intereses de las distintas clases trabajadoras de aquel período (desde la Reforma hasta la Revolución Francesa). Sin embargo, en todo gran movimiento burgués hubo estallidos independientes de esa clase, que fue la precursora, más o menos desarrollada, del proletariado moderno. Por ejemplo, en la época de la Reforma alemana y de la Guerra de los Campesinos, los anabaptistas y Thomas Münzer; en la Gran Revolución Inglesa, los *Levellers* o niveladores; en la Gran Revolución Francesa, Babeuf." (Nueva York, International Publ., 1935, p. 33.)

En materia de problemas de doctrina, lo mismo que en cuanto a problemas prácticos, la clase media y la obrera podían juzgar con idéntico criterio a la luz del radicalismo. Tomemos, por ejemplo, el ideal obsesionante del Estado y de la historia que desaparecen, como ya lo hemos explicado. Antes de que Rousseau abordara este problema de un modo tan perturbador, el ideal del Estado en desaparición fue un producto de los movimientos evangélicos del período de la Reforma, de origen popular más bien que nacido en los burgos. No obstante, con la forma que adoptó en el siglo XIX, parecía una invención burguesa. "La sociedad necesita cada vez menos gobierno", declaraba con optimismo Guizot a mediados de siglo y el ex secretario de Saint-Simon, Comte, explicaba que, en el futuro, el gobierno de las personas sería reemplazado cada vez más por la administración de los bienes. Pero, ¿qué quería dar a entender la burguesía con tales declaraciones? Pues que, mientras algunas funciones del Estado se volverían superfluas, otras serían manejadas de acuerdo con los métodos e intereses comerciales. De tal modo, la política al menos, ya que no el Estado, sería absorbida por las relaciones de hombre a hombre, lo cual, para los burgueses, significaba ante todo relaciones comerciales dentro del marco y bajo la protección de un Estado liberal.

La magna pero ambigua [19] doctrina radical adoptó otra forma en la interpretación de los dirigentes proletarios. Para los socialistas utópicos, el cambio social total debía operarse fuera del Estado. Esto era, claro está, radicalismo auténtico, como lo era también la materialización de sus planes siempre que ellos maniobraran para establecer convenios socialistas basados únicamente en las "relaciones de la producción y la distribu-

19 Puntualicemos, una vez más, que esta antigüedad era propia de la teoría de Rousseau.

ción". Para los marxistas, la futura relación de los trabajadores emancipados —no alienados—, mientras no se desarrollara la doctrina del "Estado que se debilita",[20] debía tener como base una sociedad que fuera para nosotros completamente irreconocible, con su estructura legal y sus otras instituciones conformadas por fuerzas extrahistóricas de las cuales no tenemos precedentes.[21] En esta forma, los teóricos de la clase obrera, bajo la vasta y cómoda cúpula del radicalismo del siglo XIX, concordaban con la burguesía en su común oposición a la naturaleza y las exigencias de la política.[22]

El mismo acuerdo aparente —acuerdo en cuanto a los medios, pero no en cuanto a las metas— existía con respecto al enfoque burgués y al enfoque socialista de los cuerpos intermedios de la sociedad. Ya hemos visto que la chispa que causó la propia Revolución Francesa fue la amargura acumulada por la clase capitalista por las restricciones debidas a las franquicias medievales, a los privilegios, al incoherente sistema impositivo y a los excesivos gravámenes a la producción y al transporte. La revolución, inspirada por el espíritu jacobino, abolió con verdadera furia cuerpos políticos tales como los parlamentos locales, que podían obstruir el libre curso de la Voluntad General. ¿No había afirmado acaso Rousseau que "a fin de entender la naturaleza de la Voluntad General, se debía permitir que existieran en el Estado

20 Este concepto fue sugerido por Engels y desarrollado por Lenin. Pero, como es natural, está contenido en el sistema de Marx.

21 Este punto, junto con otros aspectos del marxismo, será examinado en el cap. III.

22 Hans Morgenthau sintetiza esta fatal desviación de la política en el mundo occidental: "Nada queda de la política sino la lucha entre individuos y grupos por el acceso a las palancas del poder en términos de mayoría o de gobierno oligárquico, reclamando asimismo una administración experta o, en otro caso, una reforma utópica, y olvidando la distinción entre lo que es deseable y lo que es posible y la ineluctabilidad del poder en sí". (*Dilemm of Politics*. Introducción, Chicago, Chicago Press University, 1958, p. 3.)

sociedades parciales y que cada ciudadano debía expresar tan solo su propia opinión" (8)?

De acuerdo con la interpretación burguesa, la desconfianza y el odio a los cuerpos intermedios podían utilizarse para prohibir las asociaciones de trabajadores; la suposición (básicamente protestante-jacobina) era que todos los individuos son unidades que se sostienen a sí mismas y que sería deshonesto que el propietario individual de un taller tuviera que afrontar las exigencias colectivas de los obreros. El sofisma de este razonamiento es evidente, desde luego. Como lo ha escrito Harold Laski, la premisa de "la democracia capitalista es... que puesto que los principales estados modernos se han erigido sobre el sufragio universal, cada ciudadano, de hecho, cuenta como uno y nada más que como uno al adoptar decisiones políticas" (9). En Inglaterra, la demanda de los obreros de que se les permitiera organizarse halló una respuesta positiva, por primera vez, en 1824. En el continente europeo, ello exigió más tiempo y no sin que hubiera tentativas del Estado —como en el caso de Bismarck— para asegurarse dentro de la organización un poder de fiscalización.

Por las razones ya expuestas, los movimientos proletario-socialistas también se oponían a los cuerpos intermedios, aunque, mientras siguiera su lucha por el reconocimiento, su interés natural era sostener precisamente a dichos cuerpos y fortalecer, de idéntica manera, a todos sus aliados. Dada su posición, tenían que proyectar hacia el futuro su imagen de sociedad unánime, como lo hicieran los socialistas utopistas, los comunistas utopistas y Marx. Desde un principio, éste sostuvo —recogiendo una observación de Hegel— que los grupos aislados son responsables de las mentiras como fenómenos de la vida moral, ya que afirman su propia existencia como un bien absoluto. En la teoría y en la práctica, desde Saint-Simon hasta Marx y desde Marx hasta el régimen soviético de nuestros días, no se habló de permitir ninguna oposición, política o económica ni siquiera se admitió que tal oposición pudiera tener una *raison d'être*. No solo no existen partidos políticos que no sean el bolchevique bajo

el gobierno de los Soviets, sino que hasta los sindicatos de trabajadores, tan libres y vigorosos en Occidente, solo son seudoorganizaciones que representan el interés del Estado y su política preventiva frente a los obreros.[23]

Los problemas que acaban de examinarse son las manifestaciones políticas de la filosofía radical. Pero ésta significó mucho más que un movimiento político. He dicho repetidas veces que, a partir del Renacimiento, la ciencia fue una de sus principales fuerzas auxiliares, sea que se tratara de astronomía, de física, de filosofía natural o de paleontología. En el siglo XIX, el principal puntal científico del radicalismo fue la teoría de la evolución. Sin penetrar en los fascinantes detalles de la controversia darwiniana, tengamos presente que tanto los intereses capitalistas como los socialistas podían pretender que la teoría evolucionista probaba sus afirmaciones respectivas.

Para los capitalistas burgueses, la "lucha por la vida" y la "supervivencia de los más aptos" eran lemas bienvenidos. Ambas seducían, en especial, a la mentalidad calvinista. En consecuencia, la teoría de la evolución conoció su mayor popularidad en los países anglosajones, vanguardias del capitalismo. Herbert Spencer fue, claro está, el gran intérprete sociológico de las ideas de Darwin. "El desarrollo final del hombre ideal es lógicamente cierto" —escribió—. "El progreso, por lo tanto, no es un accidente, sino una necesidad. La civilización, en vez de ser artificial, forma parte de la naturaleza, como lo es el desarrollo del embrión o la eclosión de una flor" ([10]). Era fácil edificar sobre semejante premisa la justificación de la libre empresa. En los Estados Unidos, W. G. Sumner redactó las inevitables conclusiones: "Los millonarios son un producto de la selección natural... Es porque son así seleccionados que la riqueza... se acumula en sus manos... Con toda razón pueden ser considerados como los agentes de la sociedad naturalmente seleccionados para cierta tarea... Existe la rivalidad más intensa para ocupar su lugar y hacer su trabajo" ([11]). En cuanto a los que fracasan, ello ocurre como resultado de la selección natural: "La pobreza es inherente a la lucha por la existencia y todos hemos nacido en medio de esa lucha" ([12]).

Además, los doctrinarios proletarios podían hacer redundar en su beneficio la teoría de la evolución. Para ellos, el "darwinismo" era válido también en la esfera moral y la ley de la selección natural se aplicaba a la historia moral de la humanidad. El *mal* era el elemento más débil en la lucha y el *bien*; obviamente el más apto debía sobrevivir. Por otra parte, la relación entre la teoría de Darwin y la dialéctica de Hegel era evidente: en este sentido, la forma socialista de la sociedad era superior a la capitalista. La evolución no era ciega, tenía una dirección, y como lo hemos visto con anterioridad en el presente capítulo, esto favorecía al proletario más que al empresario.

El acuerdo filosófico esencial entre la burguesía y las clases trabajadoras bajo la égida del radicalismo fue, como es natural, de corta duración. Mientras que el radicalismo y sus diversas formas contribuían a pulverizar dogmas y conductas —pilares de la sociedad—, la burguesía, en virtud de su propio dinamismo, creaba un clima de progreso y de pugna, en el cual los individuos se oponían los unos a los otros. Era una fuerza centrífuga. Pero lo que es bastante curioso es que las mismas condiciones originaron también una fuerza centrípeta: el universalismo que la clase media heredó de los ideales generosos de la Revolución Francesa obró entre los individuos disgregados a manera de agente catalizador, despertándolos a *la conciencia de su aislamiento* y, de ahí, a la solidaridad.

La consecuencia es el *partido político moderno*. Puede definírselo como la concreción política —en términos de acción— de ideologías, es decir, de sistemas filosóficos que habían proliferado desde el Renacimiento. Si se convirtieran —los partidos— en semejantes fuerzas explosivas, ello se debe a que, dado su origen intelectual, re-

[23] En el auténtico espíritu de Rousseau, Vishinsky le dijo una vez al general Catroux, entonces embajador de Francia en la Rusia Soviética, que, conforme a la filosofía del Estado de los Soviets, es el Estado, no el ciudadano, quien necesita protección.

presentaban la sacralización de objetivos no cristianos, destinados como tales a sustituir a la religión en el corazón de los hombres.

Las facciones políticas nacieron dondequiera chocaban los intereses de la clase terrateniente con los de la clase empresaria. Fue solo más tarde cuando surgieron los partidos de la clase obrera y dieron un giro completamente nuevo a los acontecimientos, al transformarse naturalmente en partidos de masas, en movimientos de masas. Con la acentuación de la democracia, era inevitable que los partidos de la clase obrera ocuparan un sector cada vez mayor de la vida política y fuesen los protagonistas principales de la orientación política que se desenvolvía con el avance del siglo. Esta cristalización de la vida política, la tácita admisión de que dominaba el escenario el "problema económico", reordenó las lealtades y alianzas de clase y los compromisos de los intelectuales. A fines del siglo solo subsistían dos clases, la más alta y la más baja, y todo el mundo tenía conciencia de la situación y de cuáles eran los intereses que defendía. Solo los intelectuales seguían dividiendo su lealtad, según su interpretación de las realidades de la época: el movimiento de emancipación, las luchas para dominar el Estado, las diversas y parcialmente ocultas fuentes de poder, las fuerzas explosivas del socialismo y el nacionalismo.

Al comenzar el nuevo siglo, el dilema que enfrentaban los intelectuales fue arduo. A pesar de que, superficialmente todo parecía anunciar una era clásica que vendría a ser, para la posteridad, "los buenos tiempos de antaño", en realidad todo estaba fermentando, aguardando el momento de entrar en acción. La revolución einsteniana en física, los trabajos de Russell y Whitehead en el campo de la lógica, el nuevo lenguaje de la poesía —Mallarmé, Valéry—, la obsesión nietzscheana del superhombre, el psicoanálisis de Freud y los *fauves* y los cubistas fueron algunas de las fuerzas explosivas empeñadas en modelar el siglo XX en el orden científico, filosófico y artístico. En el área de la política concentraban el interés el marxismo, el sindicalismo de Sorel, el caso Dreyfus, la Sociedad Fabiana y las doctrinas de Maurras.

En la sociedad occidental, el Estado, a pesar de ser todavía un baluarte burgués, inició su carrera como agente del bienestar general y, al mismo tiempo, como una autoridad centralizada, celosa de sus competidores. Pero también vino a ser un juguete de los partidos y, por lo mismo, de ideologías contradictorias, las que, a su vez se dedicaron a imprimir direcciones contradictorias a la máquina estatal.

La ambigüedad del papel desempeñado por el Estado fue, en verdad, la crisis a que aludí en el primer párrafo de este capítulo. Después de haber pasado Rousseau y Condorcet, Owen y Fourier, el movimiento cartista inglés y el socialismo de Estado de Bismarck, Marx, Mill y Maurras, por el escenario de la historia europea, la naturaleza de la crisis podía traducirse en una sencilla pregunta: "¿A quién pertenecía el Estado"? Por supuesto, podrían formularse otras preguntas conexas: ¿Debiera ser el Estado el árbitro supremo? ¿O el guía hacia la buena vida? ¿Debiera ser suprimido para permitir así que la humanidad ascienda a un plano más elevado de sus destinos? ¿Debiera juzgárselo como un atajo hacia Utopía? ¿Debiera ser más centralizado? Y, en caso afirmativo... ¿en interés de quiénes?

Estas preguntas tenían real importancia y ello puede discernirse en dos ejemplos tomados al azar. El primero es el de Tocqueville. El *leit motiv* de sus respuestas a Gobineau, un tanto malhumoradas, es, como ya lo vimos, que el nuevo Estado democrático es una expresión de la vieja doctrina de la moral cristiana. "El cristianismo hizo de la caridad una virtud personal", escribió en setiembre de 1843. "Todos los días estamos poniendo en práctica un deber social, una obligación política, una virtud pública. Y el número creciente de aquellos a quienes hay que apoyar, la diversidad de intereses que nos acostumbramos a abastecer hacen que hoy todos los ojos se vuelvan hacia el Estado. En la actualidad, los gobiernos están obligados a reparar ciertas desigualdades, a atenuar ciertas injusticias, a ofrecer protección a todos los infortunados y desvalidos. Es así cómo se está estableciendo un nuevo tipo de moral social y política,

un tipo de moral que los pueblos antiguos difícilmente conocieron y que es, en realidad, la combinación de algunas de sus ideas políticas (referencia a la sólida trama de la estructura de la *polis* y a su vida cívica) con los principios éticos del cristianismo" (13).

Empero, es característico de la confusión prevaleciente que el propio Tocqueville previera la tendencia centralizadora de la democracia moderna y la temiera bastante. Es esto lo que él observaba en *La revolución europea* (libro V, cap. III): "El movimiento pendular de nuestras revoluciones es ilusorio. No soporta un examen concienzudo. Al principio, (hay) siempre un movimiento hacia la centralización... Resumiendo, la última palabra descansa sobre la centralización, que se va haciendo cada vez más profunda aunque no sea evidente en la superficie, ya que el movimiento social, la disgregación y el aislamiento de los elementos sociales continúan sin interrupción en dichas épocas".

El segundo ejemplo es una breve cita. Pertenece a Casimir Périer, sobresaliente estadista de la Monarquía de Julio de los años 30. Fue aquélla una época en que las asociaciones de trabajadores no estaban autorizadas. El temor al proletariado, la preocupación de que insurrecciones como la de Lyon pudieran repetirse, habían creado un clima hostil a las reivindicaciones obreras. En medio de este clima, declaró Périer: "La única esperanza de la clase trabajadora es la de resignarse a su destino".

El propio intelectual estaba abrumado bajo el peso de su pasado. Había hecho mucho, pero nada parecía haberse perfeccionado. Sin embargo, parecía que los planes esbozados por los pensadores de la primera hora necesitaban solo un estímulo final para convertirse en realidades. Si contemplamos el marxismo y, en general, los movimientos obreros de este período, los encontramos en un estado mental milenario que explica por qué tantos intelectuales abrazaron su causa. El *socialismo* llevaba en sí carisma y ni siquiera los cristianos podían eludir su atracción. ¿No había enseñado el cristianismo dos principios, que ahora el socialismo parecía encarnar, mejor aún, los derechos iguales de todos los hombres a

los bienes de este mundo y el deber de los que tienen más de socorrer a los que tienen menos?

Una segunda alternativa era el liberalismo, o, como se lo llamó más adelante, en especial en los Estados Unidos, *el progresismo*. Su filosofía no era de inspiración socialista. Lo que tenía en común con el socialismo era que ambos habían arrancado de una corriente principal, el radicalismo. Pero mientras el socialismo tenía un foco carismático y un campo de prueba humano, concreto, el progresismo tenía confianza en la ciencia, en la perfectibilidad infinita del hombre y en la eliminación del mal. El socialismo, preocupado por el hombre, era revolucionario; el progresismo, preocupado por las ideas, era teórico. El socialismo, con el nihilismo y el mesianismo injertados en él, llegó a ser la religión de las naciones atrasadas; el progresismo, que nunca se zafó por completo de las modalidades cristianas occidentales, vino a ser la ideología de las sociedades democráticas industrializadas. [24]

La tercera alternativa era la *reacción*. La palabra tiene una resonancia molesta, por lo cual en ocasiones se emplea "conservadorismo" en su lugar. A veces hasta puede ser revolucionario, a medida que el socialismo y el progresismo se van transformando en ortodoxias, vacías de inspiración y significación. El conservadorismo se puso al día en el momento en que los intelectuales, colocados en un callejón sin salida —adonde los habían empujado sus ideologías—, tenían que ceder el triste fruto de sus trabajos para que los cosecharan los ingenieros sociales. Entonces, el conservador —o reaccionario— [25] se sintió capaz y justificado para reclamar la dilapidada herencia de la civilización occidental, el cristianismo, la libertad individual y la alta cultura.

No eran los únicos caminos a elegir, pero creo que

24 En el cap. IV, "El intelectual progresista", veremos cómo había de ceder esta actitud teórica ante la acción socialista y cómo el progresismo vino a ser un rezagado del marxismo.

25 Bernanos se titulaba "reaccionario", es decir, alguien que resiste a tendencias que juzga dañinas.

eran los más representativos. Los que optaron por seguirlos se han transformado en símbolos y, como tales, ellos —los marxistas, los progresistas y los intelectuales conservadores— han ingresado en la vida política, la literatura, el periodismo y hasta en el vocabulario filosófico de nuestra época. Son figuras de transición entre el intelectual de principios del siglo XIX y el ingeniero social, el moderno, ideológicamente refinado —o cínico— burócrata y el hombre de partido. Al encarnar las genuinas preferencias de un momento histórico, enseñan al filósofo con el ejemplo de sus errores.

N O T A S

II. LA FORMACIÓN DE IDEOLOGÍAS

(1) LORD PERCY DE NEWCASTLE, *The Heresy of Democracy*, Henry Regneri, Chicago, 1955, p. 40.

(2) CONDORCET, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, The Noonday Press, Nueva York, 1955, p. 127.

(3) Ibíd., p. 9.

(4) Ibíd., p. 192.

(5) HANNAH ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Nueva York, 1958, p. 126.

(6) Citado por WALTER M. SIMON, en "Saint-Simon and the Idea of Progress", *Journal of the History of General Ideas*, junio de 1956.

(7) *La Droite en France*, Aubier, París, 1954, p. 30.

(8) *Contrat social*, Édition Beaulauon, p. 164.

(9) *Reflections on the Revolution of Our Time*, Viking Press, Nueva York, 1943, p. 364.

(10) *Social Statics*, pp. 79-80.

(11) *The Challenge of Facts and Other Essays*, p. 90.

(12) Ibíd., p. 57.

(13) TOCQUEVILLE, *The European Revolution and Correspondence with Gobineau*, John A. Lukacs ed., Doubleday Anchor Books, Garden City, Nueva York, 1959, pp. 193-4.

CAPITULO III

EL INTELECTUAL COMO MARXISTA

La confusión sobre la función del Estado y la de la política —confusión que perduró a lo largo de todo el siglo XIX— fue síntoma y consecuencia de una creciente impaciencia ideológica: mientras se proponían tantos remedios para mejorar la sociedad, mientras la condición humana toda podía encararse, por fin, desde un punto de vista científico, es decir, someterse a un infinito manipuleo y transformación, el énfasis en las reglas de coexistencia tradicionales parecía algo así como un propósito de sabotear el futuro. Examinando los acontecimientos a favor de la optimista visión del siglo, cuando se pasaba por alto y enterraba bajo el "montón de desechos de la historia" a pensadores como Burke y Tocqueville, la única actitud natural para el hombre era la radical, basada en el rechazo y menosprecio del Estado como armazón forzosa de la sociedad. La *etnografía* contemporánea no solo erraba al juzgar las civilizaciones de los pueblos primitivos, sustentando con ello la idea de que el Estado puede ser reemplazado por un comunismo restaurado o alguna otra forma de unanimidad, bendecida por la naturaleza, sino que la *experiencia económica* sugería además que las formas de producción, de las relaciones con los obreros y de la distribución de los productos determinan la superestructura *política* y

que, por lo tanto, el comportamiento económico racional es la clave de lo que siempre ha parecido ser la irracionalidad fundamental de las relaciones del poder.

Fue así como una vigorosa línea de pensamiento se volvió absolutamente hostil al Estado. Consideraba que éste era el más importante de todos los fenómenos políticos, sea como infinitamente elástico y comprimible (J. S. Mill), como completamente prescindible (Marx y Engels), o como un obstáculo supremo para la felicidad total (Bakunin). Liberales, socialistas y anarquistas se pusieron así en gran parte de acuerdo en que se debía suprimir al Estado en una u otra forma antes de que el *homo oeconomicus* entrara en posesión de lo suyo propio. Como es natural, concebían el proceso de supresión de distinta manera, así como discrepaban sobre el orden de las etapas históricas que debían sucederse. Los liberales, escuchando con un solo oído la tradición política del cristianismo y los ejemplos concretos de la historia —especialmente de la inglesa— creían en una transformación metódica y gradual que liberara a la humanidad de los últimos vestigios de la esclavitud, pero que, al mismo tiempo, conservara el suficiente poderío estatal para asegurar el orden y la tolerancia generales. Los socialistas eran, por supuesto, mucho más violentos: para ellos, la dictadura del proletariado configuraba *ipso facto* el acta de abolición (del Estado), aunque los dirigentes del proletariado se vieran obligados, durante el período de transición, a gobernar la máquina estatal que habían heredado. Los anarquistas llegaban todavía más lejos: los socialistas admitían, por lo menos, que si el Estado en sí se acaba, jamás puede hacerse caso omiso de la *autoridad* como tal: "¿Cómo se las compondría esta gente —los anarquistas— para poner en movimiento una fábrica, hacer funcionar un ferrocarril, o navegar un barco, sin una voluntad que decidiera en última instancia?", preguntaba Engels, escandalizado por la falta de realismo de los partidarios de Bakunin [1]. Este último sostenía, en verdad, que el mal mayor es el Estado porque le garantiza al capitalista su acumulación y manejo de caudales, amén de otros privilegios, mientras que

Marx y Engels pensaban que, si se impedía la concentración del capital en unas pocas manos, ello sería el toque de difuntos del propio Estado. [1]

Pero la desaparición del Estado no bastaba en sí para liberar al hombre de los males que siempre ha padecido. La Prosperidad y la Paz tenían, como condición esencial, la Unidad del globo bajo un sistema que nadie, naturalmente, podía u osaba definir, pero del cual se creía que habría de ser apolítico, una especie de paraíso para las almas no religiosas. Ya Saint-Simon había sugerido que el "régimen industrial" tendría que ser universal, pues de otro modo le harían oposición las naciones que decidieran mantenerse fuera de él. Los socialistas aprobaban este concepto de buena gana, pero añadían que el sistema capitalista no sería capaz de lograr dicha universalidad, dado que ello dependía de la diferenciación entre explotadores y explotados en el orden internacional, también. Las diversas teorías y movimientos utopistas de los siglos XIX y XX participan de ese universalismo —o "unimundismo", para emplear la expresión moderna— aunque, como es habitual en ellos, hacen hincapié en la paz y en la libertad como si fueran opuestas a la eficiencia sobre la cual insisten los socialistas. Por eso, Martín Buber anhela el establecimiento de una "sociedad despolitizada" sobre la tierra y recomienda que "no le entreguemos al principio político la labor de la administración planetaria", a fin de evitar una centralización gigantesca (2).

En vez de elaborar nuevas teorías sociales, Buber pre-

1 He aquí unas pocas y características observaciones de Bakunin acerca del Estado en su libro *Federalismo, socialismo, antiteologismo*: El Estado debe convertirse nuevamente en simple "sociedad", debe "desintegrarse en la sociedad, libremente, de conformidad con la justicia" (p. 56). "El Estado es la más flagrante, la más cínica negación de la humanidad" (p. 150). "Llegamos a la conclusión de que es absolutamente necesario destruir el Estado" (p. 155). Bakunin abogaba por una Liga en favor de la Paz y la Libertad "que no contara con más bases que los intereses, las necesidades y las afinidades naturales de los pueblos" (p. 16).

fiere apuntar a los ejemplos concretos de los *kibbutzim*. Pero solo elogia sin reservas las ideas de Landauer, que resume con entusiasta aprobación. El Estado, según el pensamiento de Landauer, es la expresión de cierta línea de conducta que reúne a los individuos con el propósito de que vivan en común; si éstos anudaran otra forma de relación, el Estado también sería diferente. Si pudiera establecerse un "orden voluntario", el Estado, sin ser suprimido, se dejaría de lado. No obstante, para que esto suceda, es decir, para que existan organizaciones extraestatales semejantes, tiene que haber una inspiración básica, un espíritu comunal. De otro modo, admiten tanto Landauer como Buber, aquéllas recrearían al Estado.

He mencionado este ejemplo por ser una cabal característica del pensamiento utopista moderno. Todas estas teorías parecen tener que afrontar un solo problema crítico: la garantía de una fe común y de una voluntad común en virtud de las cuales se pueda, primeramente, desquiciar al Estado, y en segundo término, impedir que sea recreado. Todos los movimientos utopistas se dirigen contra el Estado y la política y son hostiles al poder, factor de diferenciación y por consiguiente contrario al espíritu universalista, que querría cubrir al mundo con la igualdad y uniformidad de una manta. Pero el rasgo distintivo del utopismo moderno es que Utopía, si así puede decirse, ha hecho su entrada al reino de la posibilidad: la aspiración a la Unidad, la Paz y la Prosperidad ha asumido formas concretas, en tanto que el otro ingrediente que se necesita —el espíritu comunitario— puede ser engendrado, difundido y puesto en vigencia mediante los medios de comunicación y propaganda, creando así la impresión de que es espontánea, unánime y entusiastamente apoyado.

Las ideologías que me propongo examinar en los capítulos siguientes obtuvieron su influencia y prosperidad, sea de la *presunta inminencia* del objetivo utópico, sea de la igualmente urgente determinación de combatirla. El hecho de que dichas ideologías —o las reacciones que suscitaron— hicieran su aparición como partidos políticos, las fortaleció enormemente. Puesto que, por definición, pretendían destruir al Estado, podían reclamar su

patrimonio: el poder fluía en dirección a ellas. Puesto que de hecho participaban en la vida del Estado —y del gobierno—, sacaban partido del equipo del poder, de los cauces organizacionales y de los métodos burocráticos característicos del Estado moderno.

Los partidos y las ideologías partidarias han sido, pues, uno de los centros localizadores de poder del mundo actual. Sea que miremos el tipo socialista, comunista o fascista, nos impresiona una característica *organizacional* gracias a la cual, en realidad, recrean al Estado que combaten y hacen uso de los mismos principios políticos que niegan. El segundo aspecto de los partidos que impresiona a quien los estudia es su contenido ideológico, que se esfuerza en abarcar todo el campo de la visión y de la acción humanas. Pero el núcleo de dichas ideologías es la convicción de que las condiciones de la visión y de la acción pueden y deben ser cambiadas, dado que su ideal supremo consiste, precisamente, en que *la realidad se transforme en un valor.*[2] En las páginas que siguen, concentraremos principalmente nuestra atención en uno de los aspectos del marxismo, es decir, el rostro que ha mostrado a los intelectuales, a quienes atrajo, fascinó y repelió, pero a quienes no dejó indiferentes. Espero que, con lo precedente, quede bien sentado que la agitación intelectual que siguió a la Revolución Francesa y a la industrialización occidental conmovió en forma decisiva la adhesión de los intelectuales a las modalidades comunitarias tradicionales, confundió su comprensión de las realidades políticas y suscitó la nostalgia de una sociedad en la cual tocaría a su término, de una vez por todas, su propia *alienación* y la de todos los demás. Solo una

2 "Es superficial pensar que el utopismo se caracteriza por un anhelo exagerado de valores, ligado a un menosprecio idealista de la realidad. Digamos, más bien, que el espíritu utopista permanece fascinado ante el ídolo de una realidad que debería ser 'toda valor', correspondiente al concepto de un valor-perfección que encarnara automáticamente todos los elementos válidos, incluyendo la posibilidad de una completa materialización." (A. Kolnai, "La mentalité utopienne", *La Table Ronde*, setiembre de 1960, p. 65.)

esperanza tan ferviente —la de comprender la historia, la de restablecer la unidad en su propio pensamiento, la de cambiar el mundo de modo tal que pudiera aplicársele de nuevo la facultad cognoscitiva— explica la extraordinaria fuerza magnética con que han atraído las ideologías a los intelectuales. Hannah Arendt está en lo cierto cuando define la ideología como "la lógica de una idea", gracias a la cual obtenemos no "un conjunto de declaraciones acerca de algo que *es*, sino el desarrollo de un proceso (histórico)... Las ideologías pretenden conocer los misterios del proceso histórico íntegro —los secretos del pasado, la trama inextricable del presente, las incertidumbres del futuro— debido a la lógica inherente a sus respectivas ideas" (8).

El marxismo, pues, debería estudiarse aquí por dos razones: la una, porque ilustra la opción intelectual que deriva lógicamente de la aspiración utópica a una sociedad total, unánime, pacífica y próspera; la otra es el desenvolvimiento histórico de esta ideología bajo la concreta presión de acontecimientos reales —la toma del poder por los bolcheviques, el Estado soviético, el stalinismo, la guerra mundial, la conquista de estados satélites, la rivalidad con Estados Unidos— que obligó a los intelectuales marxistas a efectuar opciones adicionales, a adaptarse, a reinterpretar constantemente los hechos nuevos, es decir, a vivir no solo intelectual sino verdaderamente con el comunismo como fenómeno histórico, político e institucional. Este interés por el tipo de intelectual marxista enfocado bajo este doble aspecto nos permite dividir el resto del capítulo en dos partes: en la primera se examinarán las premisas y doctrinas filosóficas del marxismo, la segunda se consagrará al análisis de las adaptaciones requeridas por el desarrollo histórico del comunismo y del Estado soviético.

1) A fin de comprender la profunda fascinación del pensamiento marxista sobre los intelectuales, es preciso tener presente que dicho pensamiento apunta a una ambición jamás definida del todo, pero seductora: ser absorbido finalmente por el *mundo real de la praxis* y enunciar sus proposiciones con pretensiones de *exactitud científica*. De acuerdo con nuestra exposición del contenido ideológico capital de los tiempos modernos —la esperanza de que la unidad, la paz y la prosperidad puedan ahora materializarse— podríamos deducir que, por lo menos desde mediados del siglo XVIII (la *Encyclopédie* comenzó a publicarse en 1751), los intelectuales estaban empeñados en encontrar un puente que relacionara la teoría con la práctica, una verdadera salida para los inventos técnico-científicos acumulados, por así decirlo, en la mente de los hombres de ciencia. Para los prerrevolucionarios de la Ilustración, el *Estado feudal* representó el principal obstáculo a una saludable explosión de los descubrimientos científicos y de sus aplicaciones; para sus sucesores del siglo XIX, el *capitalismo* y el *estado capitalista* seguían siendo las fuerzas reaccionarias que se erguían con arrogancia entre el trabajo del espíritu (la ciencia) y la transformación del mundo en beneficio de todos. Con la desaparición de esta forma de producción y distribución, con la desaparición, además, del estado burgués, armazón de una "superestructura corrompida", no solo se garantizaría la felicidad general, sino que la filosofía misma se trocaría en acción. Mucho antes de que Marx enunciara su famosa decimoprimera tesis sobre Feuerbach —"la tarea de la filosofía ya no consiste en interpretar el mundo, sino en cambiarlo"—, los pensadores del siglo decimonono trataban de zafarse de lo que consideraban la esfera "limitada" de sus especulaciones.

La filosofía que, gracias a una alquimia misteriosa, se trueca en realidad concreta y hasta en acción, es, una vez develado el misterio, ciencia. Ya hemos visto que, en el umbral de todo paso significativo en la historia de la conciencia moderna, hubo una optimista profesión de fe en la ciencia, sea que se tratara de Montesquieu, de Bacon o de Condorcet. La mitad del éxito del marxismo puede explicarse por su temprana identificación con la visión científica del mundo. La engreída convicción de Condorcet se hermanó con los hechos positivos de En-

gels, al hablar éste de los logros de la ciencia en contraste con la filosofía kantiana, celosa guardiana de un *Ding an sich incognoscible*. "Uno tras otro, estos hechos inasibles han sido apresados, analizados y, lo que es más, reproducidos por el progreso gigantesco de la ciencia; a lo que podemos producir, no lo podemos considerar, ciertamente, incognoscible... No hay razón para que no ... lleguemos a un conocimiento ... (que nos permita) producir albúmina artificial... y vida orgánica" (4).

Ahora bien; Marx no expresó una fe ilimitada idéntica en la ciencia o, por lo menos él —y la mayor parte del tiempo también Engels—, trazó límites a su aplicabilidad: "la transformación material de las condiciones económicas de la producción... puede determinarse con la precisión de la ciencia natural", escribió en el prefacio de *Una contribución a la crítica de la economía política,* pero no las formas "legales, políticas, religiosas, estéticas o filosóficas —en suma, ideológicas— en virtud de las cuales los hombres adquieren conciencia de los conflictos (político-económicos) y luchan por ellos".

Marx era un economista, en tanto que la mayoría de los intelectuales marxistas han tenido una formación humanística, deficiente en todo caso en lo relativo a la economía política. Les interesa más la "superestructura" que sus puntales económicos. Éste quizá sea el motivo capital de que el pensamiento marxista contemporáneo se haya refugiado imperceptiblemente en el hegelianismo, invirtiendo de tal suerte el hecho histórico de Marx, de "poner sobre sus pies al sistema de Hegel". Éste los ha provisto de más material que el que se necesitaba para la especulación estrictamente filosófica. También debe admitirse que los escritos juveniles de Marx, esto es, los de Marx aún influido por Hegel, solo fueron descubiertos en la década 1920-1930 y dieron nuevo impulso a los estudios hegelianos. El resultado fue que los marxistas modernos, en particular los del mundo occidental, han estado estudiando —científicamente y con ambiciones de profetas— la superestructura con la cual

se sentían más afines.[3] Ésta es, en sí misma, una razón suficiente para volverse en primer lugar a Hegel al abordar la tipología de los intelectuales marxistas.

La diferencia básica entre Hegel y Marx reside en sus respectivos conceptos acerca de la *alienación.* Para el primero, el destino inevitable de la conciencia humana consiste en objetivarse a sí misma —hacerse cosa— en su relación con la naturaleza circundante, así como con otras personas, con el Estado, con Dios. La "miseria de la conciencia" está inscrita de este modo en la condición humana. Sin embargo, en el plano de la historia y de la evolución del concepto de Estado, Hegel encontró una especie de conciliación. Ya que la discrepancia existente en la vida pública y la privada constituye también una fuente de alienación, la *polis* antigua y el Estado moderno —prusiano— proporcionan una síntesis: en la primera, coincidían la existencia pública y privada del ciudadano; en el segundo, el individuo puede conservar su libertad subjetiva, mientras participa, además, en la voluntad general. El Estado moderno vuelve a ser lo bastante fuerte como para obtener unidad de la multiplicidad.

Fue así como propuso Hegel dos elementos, destinados ambos a una seductora carrera intelectual dentro del sistema marxista: la materialización de la conciencia y la conciliación del individuo alienado dentro de la estructura del Estado. La poderosa inteligencia de Marx procedió, no obstante, a transformar ambas ideas.

Marx seguía la idea conductora de Hegel, quien afirmaba que el hombre enajena su libertad de muchas maneras, pero su gran descubrimiento reside en que la clave de todas ellas es la alienación por intermedio del *trabajo,* es decir, de esa actividad (privilegiada) merced a la cual obra sobre su ambiente, la naturaleza, y lo transforma. Ciertamente, Hegel aludió por vez primera al hecho de que el trabajo del hombre lo trasciende, pero a Marx se le ocurrió la idea de que el trabajo entraña

[3] Los estudios acerca de Hegel fueron reanudados en Francia —centro del pensamiento marxista occidental— al promediar la década 1930-40.

condiciones de trabajo y, por lo tanto, un sistema de producción, los frutos que se esperan de la propia labor y un sistema de distribución y beneficio. El trabajo puede ser así un instrumento de condenación —en el sistema capitalista, basado en la explotación— o de salvación, en la sociedad socialista sin clases, donde la producción, abundante, ha de ser distribuida entre todos de acuerdo con sus necesidades.[4]

La historia, contemplada desde el punto de vista del obrero, era, pues, un proceso comprensible, con un momento culminante y no ya el rompecabezas de los filósofos, el enigmático *Weltgeist* de Hegel o la magnificación de la condición humana por las religiones. "El comunismo ha resuelto el enigma de la historia", escribió Marx, triunfalmente. De ahí que su pensamiento debiera definirse como una filosofía de la acción, que culminaría cuando se aboliera la alienación, o sea la historia.

4 Anotemos, aquí, que esta dicotomía entre la producción capitalista y la socialista —dicotomía a la cual Marx y sus sucesores, hasta hoy, se han entregado por entero— es imaginaria, porque no toma en cuenta la lenta transformación del capitalismo. Pero como lo hace notar Bertram Wolfe, hacia 1844 Marx había llegado a la conclusión general de su ley: la quiebra de la sociedad industrial. La documentación acumulada posteriormente, que refutaba sus conclusiones, pues demostraba que los trabajadores estaban mejorando en realidad su condición bajo el sistema capitalista, no fue tomada en consideración por él. El Estado simplemente no cumplió las profecías de Marx, escribe Wolfe. "Hipotético 'comité ejecutivo' de una burguesía mermada numéricamente, su democratización lo ha sujetado cada vez más al voto del trabajador, al del campesino y al de las clases intermedias. Más allá de la influencia de las clases obreras sobre el gobierno y de la presión general de una sociedad sin clases, han sobrevenido las reglamentaciones estatales de la vida económica, la limitación legal de horarios de trabajo, los salarios mínimos, la protección de la salud y de las condiciones de trabajo, la legalización del derecho a organizarse, la institucionalización de los convenios colectivos y todo el alcance de la legislación de protección social", "The Prophet and his Prophecies", *Problems of Communism,* noviembre-diciembre de 1958.

Pero lo que caracterizaba a este pensamiento es que tendía a su propia aniquilación o, como lo señalaron los marxistas, a su "negación dialéctica"; la filosofía tiene que prestar un servicio, indudablemente: debe mostrarle al hombre cómo es él mismo y enseñarle las modalidades que reviste la crítica de las condiciones en medio de las cuales vive (responsables de su alienación). La meta final, sin embargo, es diferente. La filosofía habrá cumplido con su misión cuando se niegue al cabo a sí misma, es decir, cuando se trascienda a través de la acción y ceda sus funciones a la energía práctica. "A fin de materializarse —expresa Henri Lefèbvre, destacado filósofo y teórico marxista— la filosofía debe negarse a sí misma, porque, si es sincera, ha de aspirar a transformarse en algo más... La crítica en sí, por radical que sea, trueca las cadenas reales de la opresión del hombre en ideales y las destruye únicamente en teoría" ([5]).

En Marx, el mundo vio al primer pensador que se apeó de la categoría del pensamiento[5] y se aplicó a establecer un vínculo original entre éste y el mundo de la materia y de los hombres. Muchos de esos vínculos resultaron ser, naturalmente, muy tenues y forjados con hebras artificiales.

En el pensamiento de Marx hay muchos presupuestos totalmente infundados, tales como la identificación del proletariado con su función, el trabajo, lo cual le permite afirmar que "la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, mientras que el proletariado encuentra en la filosofía su arma espiritual". Pero aunque semejantes declaraciones no podían mantenerse en pie ante un examen filosófico genuino, su valor simbólico o, mejor dicho, su valor de cambio intelectual, es considerable, ya que apuntan de la filosofía a la historia,

5 En realidad, esto es tan imposible como separarse de la propia sombra. Por íntimamente que abracemos el mundo real con nuestro pensamiento, *pensamos* en él y no captamos verdaderamente, como pensadores, la realidad concreta. Julien Benda desarrolló brillantemente esta crítica al atacar la metafísica de Bergson y su teoría de la *durée.*

siendo una y otra, dentro del sistema hegeliano-marxista, categorías de la misma ciencia, la dialéctica. Para Marx, *sustancia* y *conciencia* son meros términos metafísicos, vale decir irreales, que expresan una separación artificial entre la *naturaleza* y el *hombre*. Los dos se unen en la práctica, o sea en la existencia y función de la clase trabajadora. De este modo, el destino de la filosofía como instrumento del conocimiento está ligado a las vicisitudes de las clases históricas y de sus conflictos y, en instancia final, al proletariado, llamado a poner término a la historia y, junto con ella, también a la filosofía. Lefèbvre queda así justificado cuando habla, intercambiando las palabras, de "comunismo" y de "filosofía": "El comunismo se define como movimiento y como conciencia del movimiento, avanzando hacia la forma más alta concebible de organización social. Pone fin a la contienda entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza, entre existencia y esencia, materialización y autoafirmación, libertad y necesidad, individuo y especie. Soluciona, en la teoría y en la práctica, todas estas contradicciones... y tiene conciencia de que las soluciona... De este modo la filosofía se actualiza, suprimiéndose a sí misma y suprimiendo sus problemas, así como los términos de dichos problemas... La filosofía se convierte en el mundo de la realidad... Deja de existir" (6).

Textos como el que antecede abundan en los escritos de Marx y Engels. Después de explicar el método dialéctico de Hegel, aquél anotaba en *Das Kapital*: "(...en mi método) el ideal no es otra cosa que el mundo material reflejado por la conciencia humana y trasladado a formas de pensamiento". Esto también es cierto en cuanto al materialismo (filosófico), el cual desaparece no porque sea falso como materialista, sino porque es inútil como filosofía. El materialismo en sí es reabsorbido, como lo enseña Lefèbvre, en una antropología, "vale decir, en un *ensemble* de ciencias humanas... El hombre total y la sociedad total son conceptos estrechamente ligados entre sí, dado que tienen un mismo contenido: la praxis total". El propio filósofo se convierte

así en "sociólogo" —o "comunista"—, quien no tiene que consultar ya a su propia imagen de la realidad, sino a la realidad misma. Según lo que escribió Marx contra Proudhon en *Miseria de la filosofía,* "así como los economistas son los representantes científicos de la sociedad burguesa, los socialistas y los comunistas son los teóricos del proletariado... En la medida en que la historia marche hacia adelante y la lucha de los trabajadores se vaya delineando con mayor claridad, éstos no necesitarán buscar a la ciencia en sus mentes, sino comprender lo que sucede ante sus propios ojos".

En sus últimos años, Marx vivió en un estado mental propio del milenario, aguardando a que la gran revolución ocurriera en un futuro previsible. El progreso en voluntad y técnica revolucionarias que estudió desde 1789, y a través de 1830 y 1848, hasta la Comuna de París, lo convenció de que la clase obrera estaba aprendiendo con sus derrotas y aprovecharía bien dichas lecciones. Igualmente optimista a la larga, Engels, quien sobrevivió a su gran camarada durante suficientes años como para presenciar la entrada de los partidos socialistas a la vida parlamentaria democrática, se mostraba dispuesto a formular declaraciones más prudentes. Con él y con la rama occidental de los pensadores comunistas, el marxismo volvió a ser una *filosofía,* hecho muy natural si se tiene en cuenta que había que encarar otra vez un período bastante prolongado antes de que la acción pudiera reemplazar a la especulación. Nuevamente la etapa militante se tornó necesaria, dado que la burguesía, como lo explicaba George Lukács, estaba lista a la sazón para contraatacar y lanzar una especie de cortina de humo de filosofías irracionales, desde Nietzsche y Bergson hasta la fenomenología y —más tarde— el existencialismo (7). Esto obligó a la vanguardia marxista a forjar armas especulativas de guerra de clases y a emprender la tarea, siempre ardua, de interpretar al propio Marx de un modo adecuado para explicar las inesperadas dilaciones y las diversas fases del desarrollo.

Los intelectuales marxistas se colocaron a sí mismos en la cómoda posición de prolongar una situación que

les era natural, esto es, la de filosofar y, al mismo tiempo, repudiar esta actividad en nombre de una presunta conciliación total entre teoría y práctica. Digo que esta posición era cómoda, porque permitió la utilización de argumentos de varios niveles, como cuando la victoria de Stalingrado fue interpretada como una prueba de la validez filosófica de Stalin, o cuando el comunista francés Edgar Morin declaró que el "Ejército Rojo es la filosofía en marcha". La filosofía marxista vino a ser así muchas cosas para mucha gente, y ni aun la ortodoxia ideológica impuesta en la era staliniana pudo impedir que los filósofos del partido elaboraran sistemas especulativos propios.

Examinando dichos sistemas en forma ordenada y relacionándolos con la realidad política dentro de la cual encontraban expresión, podemos captar los rasgos típicos del filósofo marxista y del intelectual marxista como modalidades distintas del filósofo, compartiendo empero las creencias básicas de éste y aceptando sus premisas.

En *Ideología alemana,* Marx y Engels habían refutado la argumentación de Stirner en el sentido de que el comunismo exige una moral absoluta. No, replicaron ellos. El comunismo desearía, simplemente, liberar las virtualidades del hombre, suprimidas por la dominación de clases y deformadas por la lucha de clases. Al poseer los medios de producción, la clase capitalista se interpone entre la naturaleza y el trabajador —y los hombres en general—, deforma y falsifica la relación existente entre ambos, y no solo le roba al trabajador los frutos de su labor, sino que lo despoja además de su plena humanidad. El trabajador se contempla a sí mismo, y contempla a la naturaleza y a la sociedad como a través de un pésimo espejo refractario, bajo una luz falsa. Está "desconcertado" por toda la estructura de la civilización erigida para su esclavización (alienación). El increíble candor de Marx y Engels está muy bien ejemplificado por este pasaje, extraído de *Ideología alemana*: "Tan pronto como se distribuye el trabajo, cada hombre tiene una esfera particular, exclusiva, de actividad... de la cual no puede escapar. Es cazador, pescador, pastor o crítico, y debe seguir siéndolo... mientras

que, en la sociedad comunista... cada uno se ve realizado en cualquier rama que desee. La sociedad regula la producción general, y de este modo hace posible que yo sea cazador por la mañana, pesque por la tarde, críe ganado por la noche y haga crítica después de comer... sin haber sido jamás cazador, pescador, etcétera".

Las capacidades potenciales del hombre se liberan asimismo por otras vías. "Marx anunció el fin y la consumación de la filosofía", escribe Henri Lefèbvre. "Puesto que la Libertad, la Justicia y la Verdad tenían que materializarse, no hacía falta una actividad específica que defendiera o ilustrara la Verdad, la Libertad y la Justicia. La causa de la filosofía iba a entrar en la corriente de la vida práctica de una manera a la vez insólita y escandalosa para los filósofos: por el rodeo de la revolución proletaria. Se suponía que... el proletariado... iba a asumir la suprema misión filosófica: el cumplimiento de los objetivos e intereses de la filosofía" (8). Esto no significa, había escrito Lefèbvre en una obra anterior, *La conscience mystifiée,* que el socialismo resuelva todos los problemas de la humanidad. Pero "inaugura una era en que el hombre puede formular en términos de verdad (sin mezclar con ellos los prejuicios sociales) los problemas humanos del conocimiento, el amor y la muerte".

Ahora bien; de parte de los primeros pensadores marxistas, había cierta justificación para pintar semejante cuadro color de rosa de la emancipación socialista. El análisis marxista estableció con plausible perspicacia que ello fue el efecto de una industrialización acelerada sobre la vida y la mentalidad de los trabajadores, y Marx, por lo menos, no puede ser acusado, como los intelectuales comunistas, contemporáneos nuestros, de pasar por alto que los trabajadores experimentan idénticos efectos —y mucho peores aún— bajo un régimen socialista. Generalmente, Marx argüía que el sistema capitalista mutila las facultades humanas de los obreros, "extrayéndoles más" de lo que producirían en condiciones normales. Ante todo, el trabajo organizado en forma colectiva alcanza un alto promedio de rendimiento gracias a la división de las tareas, lo cual ata al obrero a

una técnica especializada. Esto es lo que Marx denomina "la larga anexión de toda una vida a una operación parcial por parte del obrero". En segundo lugar, el resultado inmediato es que éste depende del sistema capitalista, ya que su especialidad solo es útil dentro de la estructura de una fábrica. Tercero: cuanto más eficiente se hace el obrero en su "operación parcial", más se mecanizan sus facultades y se embota su inteligencia.

Todas estas consideraciones condujeron a Marx a albergar una idea excesivamente optimista de la condición humana dentro del socialismo, cuando, por definición, la clase obrera se adueñará de las máquinas y de todo el sistema de producción y, en consecuencia, será árbitro de su propio destino. Henri Lefèbvre dice: "La alienación es una función de la propiedad y de la corrupción históricamente inevitable que resulta de adueñarse del mundo *como* propiedad" ([9]). El remedio es evidente. En *Socialismo utópico y socialismo científico,* Engels expresa: "El proletariado se adueña del poder y convierte los medios de producción en propiedad del Estado. Pero al hacerlo, se anula a sí mismo como proletariado, anula toda distinción y antagonismo de clases, y anula al Estado como Estado... Cuando, por fin (el Estado), se convierte en el verdadero representante de toda la sociedad, se hace innecesario. La intromisión del Estado en las relaciones sociales se vuelve superflua, en un dominio tras otro, y entonces desaparece gradualmente de por sí; el gobierno de las personas es reemplazado por la administración de las cosas". Este proceso no es del todo tranquilo. En la *Crítica al programa de Gotha,* Marx pronosticaba un "período de transformación revolucionaria... durante el cual el Estado no constituiría sino la dictadura revolucionaria del proletariado"; pero más adelante, "en una etapa más alta de la sociedad comunista, una vez desvanecida la esclavizante sujeción del individuo a la división del trabajo y, junto con ella, a la antítesis entre trabajo mental y físico", la sociedad y los individuos habrán de coincidir, libres ya de los obstáculos de las diversas formas que ha asumido la alienación: Estado, instituciones, ley, religión.

Marx, Engels y Lenín dedicaron suma atención al

"período de transformación revolucionaria" que presuntamente tendría lugar en las sociedades capitalista y comunista. Ninguno de los tres pudo describir muy bien cómo sería la verdadera sociedad comunista. En este sentido, sus escritos decepcionan por lo primitivos. Pero a un revolucionario práctico como Lenín le preocupaba, y ello se comprende, el período de transición que pretendía organizar tras de la revolución que trataba de llevar a cabo. Es así como, mientras en las obras de Marx y Engels vemos escasas y estereotipadas observaciones acerca de las etapas posrevolucionarias de la sociedad, en las de Lenín advertimos un interés creciente por el Estado, las tropas de choque y la dictadura del proletariado, por las tareas y programas de la nueva sociedad. [6]

Marx basaba sus vaticinios no tanto en la teoría, como en sus propias observaciones. Por consiguiente, dichas predicciones fueron limitadas y tímidas. Revolucionario genuino. Marx se interesaba más por el mecanismo de las contradicciones socioeconómicas y por la tarea real de la revolución en sí que por las etapas subsiguientes. Además, su sentido de lo concreto lo impulsaba a extraer todas las conclusiones posibles de los sucesos de los cuales era espectador. La Comuna de París fue para él, pues, un importante campo de observación. Con el objeto de impedir que el Estado y sus organismos se adueñaran de la sociedad, dejó asentado en *La guerra civil*

[6] Como lo señalan diversos escritores, Lenín, no satisfecho del celo revolucionario de los trabajadores y sus deseos de cambiar la estructura de sus vidas, procedió a hacer del Partido Comunista una *élite* revolucionaria que se adueñara del poder e impusiera sus designios al movimiento de la clase obrera. Delineó su esquema conspiratorio en un folleto del año 1902 titulado *¿Qué hay que hacer?* También asistimos aquí a la irrupción en la utópica teoría de la unanimidad de la voluntad colectiva del elemento político. Por otra parte, es cierto que el proceder de Lenín contaba con el respaldo de varios pasajes de Marx y Engels, quienes habían previsto la necesidad de la acción de una minoría que destruyera al Estado y asegurara la dictadura de transición.

en Francia: "...la Comuna utilizó dos medios infalibles. En primer lugar, llenó todos los cargos —administrativos, judiciales y educativos— por elección, sobre la base del sufragio universal de todos los interesados, expuestos a ser depuestos en cualquier época por los mismos electores. Y en segundo lugar, todos los funcionarios, superiores e inferiores, percibían solamente los salarios de los demás trabajadores. Los emolumentos más altos abonados a alguien por la Comuna fueron de seis mil francos. De este modo se erigió una barrera efectiva para situar a los oportunistas y aventureros". En otro pasaje, relativo a la producción económica, afirma: "Si las sociedades cooperativas limitadas han de regular la producción nacional de acuerdo con un plan común, tomándolo así bajo su control y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas que son la fatalidad de la producción capitalista..., ¿qué podría ser eso, sino comunismo?".

La organización de la sociedad comunista le parecía a Marx —y a otros pensadores sociales del siglo XIX— una empresa fácil. Suponían que la buena voluntad individual y el interés colectivo, robusteciéndose mutuamente, obrarían milagros. Cuando el Estado y su pesada máquina —ejército, burocracia, policía, etcétera— desaparecieran, los problemas que solían ser graves serían livianos, gracias al entusiasmo y a la cooperación. Ya en la etapa de la "sociedad de transición", "los costos generales de administración que no corresponden a la producción serán restringidos en forma considerable, en comparación con los de la sociedad de hoy, y disminuirán en proporción al desarrollo de la nueva sociedad" (Crítica del programa Gotha). Para Lenín, esto era la evidencia misma. Resulta a la vez cómico y trágico —en vista de la evolución subsiguiente— leer sus declaraciones acerca de lo sencillo que es dirigir el Estado socialista, el cual, desde luego, no ha de ser en absoluto un Estado. Éste "sucumbirá inevitablemente con la desaparición de las clases" había aseverado Engels en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. "La sociedad que organice la producción sobre la base de una asociación libre y equitativa de los productores pondrá la maquinaria estatal íntegra donde corresponde: en el museo de antigüedades, junto a la rueca y el hacha de bronce. En ese sentido, Lenín fue un discípulo concienzudo: también para él, "el Estado es el producto y la manifestación de un inconciliable antagonismo de clases", si bien, hasta que llegara la etapa superior del comunismo, los trabajadores tendrían que hacer uso de la máquina estatal tal como la hubiera dejado la derrotada burguesía, "a fin de verificar la cantidad de trabajo y la cantidad de desgaste". Pero mientras que el Estado burgués era, estricta y exclusivamente, un mecanismo de "control" y, por lo mismo, un colosal aparato burocrático, "el establecimiento del 'control' de los trabajadores sobre los capitalistas no debe ser llevado a cabo por un Estado de burócratas, sino por un Estado de obreros armados". Y, a continuación, esta declaración increíble: "Esta contabilidad y 'control'... han de ser las operaciones extraordinariamente simples de comprobar, registrar y dar recibo, que cualquiera que sepa leer y escribir y conozca las cuatro primeras reglas fundamentales de la aritmética puede realizar".[7]

La filosofía del comunismo, pues, no se aplica, como la filosofía tradicional, a la perpetua búsqueda del significado del destino humano, ni es el reflejo permanente de la condición del hombre. En primer término, es un instrumento forjado para la victoria del proletariado —y para la sociedad sin clases—; en segundo término, es

[7] Frente a los críticos de los bolcheviques que objetaban que el nuevo régimen revolucionario jamás sería capaz de dominar la maquinaria del Estado, Lenín sostuvo que el problema no residía en tomar posesión de la maquinaria antigua y emplearla con nuevos designios. Eso, dijo, es una utopía reaccionaria. Después de adueñarse del poder —Trotsky expone los conceptos de Lenín, tales como se expresaron asimismo en *El Estado y la Revolución*—, nuestra tarea no consiste en reeducar la antigua maquinaria, sino en hacerla pedazos. ¿Y con qué se reemplazaría? Pues con los Soviets. De caudillos de las masas revolucionarias e instrumentos de educación, los Soviets pasarán a ser órganos del nuevo orden estatal. (Trotsky, *The Russian Revolution*, Garden City, N. Y., Doubleday Anchor Books, p. 263.)

un acto histórico que registra la existencia y abolición de la alienación, del Estado y de la filosofía misma. El crítico de la filosofía comunista tiene así títulos para afirmar que, hasta donde se la considere un instrumento, no es ella una filosofía sino una *ideología,* vale decir, es lo que Engels, en una carta dirigida a Mehring, definía como una "falsa conciencia". En cuanto actividad efímera, coincidente con ciertas etapas del desarrollo económico, pero no con otras, y en cuanto admite la "conciencia de clase", la filosofía comunista se niega a sí misma y suprime su propio universo de raciocinio.

Pero ésta no es la última palabra al respecto. Aunque, en un sentido filosófico, no se pueda en rigor formular una declaración sobre la filosofía marxista, hay que examinarla por dos razones. La primera es que no se han dado las condiciones —inclusive en la Rusia de los Soviets, según admiten sus dirigentes— para que la filosofía sea "absorbida" por la "conciencia total" de la sociedad comunista; en otros términos, su carrera es todavía la de toda la filosofía en general. La segunda razón es que la filosofía marxista está en el centro del enfoque intelectual marxista del mundo, es su más profunda inspiración. También en este sentido, el destino de la filosofía marxista parece ser el de toda especulación filosófica: por mucha que sea la frecuencia con que los pensadores marxistas llegan a la conclusión de que la finalidad de la filosofía es la praxis y por numerosos que sean esos pensadores, nunca dan el paso final y decisivo: el de abandonar su propia actividad filosófica.

En medio de la acrobacia intelectual y política que la Rusia de los Soviets le ha regalado al mundo desde 1917 —de hecho antes aún, si se tienen en cuenta las sanguinarias luchas libradas entre bolcheviques y mencheviques, Lenín y Plejanov, etcétera—, los saltos mortales filosófico-intelectuales son los que más encandilaron. Es verdad que el pacto Stalin-Hitler de 1939 fue, tal vez, el cambio de frente más imprevisto que haya presenciado este siglo en el terreno de la política, aunque al fin y al cabo los intereses nacionales son las realidades más duras de la vida y a menudo exigen

bruscos virajes de acuerdo con las curvas del camino. Pero más asombrosa que el propio pacto de 1939 fue su justificación ideológica, como lo es, en general, la de todos los cambios de frente impuestos a sus miembros por el partido comunista, sea que fueran diplomáticos, economistas, simples militantes o intelectuales.

La posición más difícil es la de estos últimos, como si hubiera hecho falta que se les recordara —a través de una serie de humillaciones inverosímiles— que la independencia intelectual es un pecado capital cuando la existencia misma de la filosofía es una reliquia apenas tolerada, casi anacrónica. He aquí la manera como intenta resolver esta contradicción el comunismo: "Niega (el comunismo) la existencia de la filosofía como tal y rehúsa reconocer la independencia del filósofo. Sostiene que la filosofía ya se ha fundido con la ciencia, por una parte, y con la política práctica del Partido, por otra... Ha adoptado la tesis de que ya no hay filósofos autónomos, dentro o fuera del Partido, sino que cada militante es un filósofo" ([10]).

Seamos francos: el compromiso del intelectual marxista no consiste tanto en que se adhiera al Partido —y a través del Partido, a toda la existencia política de la Rusia soviética—, como se adhiere un pregonero público al circo cuyos atractivos debe pregonar. Este vínculo, esta dependencia, son voluntarios, ya que después de todo fuera de los Soviets y de sus países satélites, la vida y seguridad del filósofo están garantizadas cuando deja al Partido y recusa su forzado dogmatismo. El verdadero compromiso del intelectual marxista puede expresarse bajo la forma de un dilema: o bien preserva su condición de filósofo y de tal modo, por definición, deja de ser marxista y se une al enemigo; o permanece dentro del Partido y queda así moralmente obligado a considerarlo la encarnación de la filosofía y la llave de todo conocimiento, y a considerarse a sí mismo una brizna lisa y llana dentro del bloque de la "conciencia total", es decir, que no es filósofo en absoluto. [8]

8 "Si el Partido es una filosofía, uno debe empezar por adherírsele, a fin de alcanzar (*accéder*) esta filosofía, ver-

Puede muy bien dejar el Partido y seguir siendo marxista, argumentarán los partidarios de una tercera alternativa. Pero este argumento pasa por alto el hecho de que el marxista está ligado a los ideales que el marxismo inscribe en su estandarte, ideales cifrados en la realización de la sociedad total de los hombres no alienados. El camino hacia dicha sociedad, no simplemente el más corto, sino el *único*, pasa de un extremo a otro de la lógica marxista y el establecimiento del socialismo. A menos que el intelectual marxista rompa con sus ideales —su visión del mundo, su concepto del hombre y de la sociedad— debe permanecer dentro de la estructura del movimiento comunista tal como éste se define a sí mismo, y permitirle que lo lleve en su estela.[9]

¿Cuál es, entonces, el *ideal* comunista que rige la lealtad y la devoción marxistas?

En 1844, Marx expresó en *En torno de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: "Una vez desaparecido el mundo que está más allá de la verdad (la religión), la misión de la historia consiste en establecer la verdad de dicho mundo. La tarea inmediata de la filosofía al servicio de la historia, una vez desenmascarada la forma santa de la autoalienación humana (religión, Iglesia), consiste en desenmascarar la autoalienación en sus formas profanas. La crítica de los cielos se trueca de tal suerte en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política".

De ahí que la tarea del filósofo-intelectual comunista se perfila con claridad ante él: tiene que comprometerse

---

dadera llave del conocimiento.'' (Henri Lefèbvre, *La Somme et le Reste*, [illegible] La Nef de Paris, 1959, II, 688-9).

9 Esto es evidente si consideramos la pretensión de infalibilidad teórica, así como práctica, del partido comunista. La política comunista —expresó Pierre Hervé poco después de la guerra— ''es la elaboración día a día de una estrategia y una táctica ajustadas a las diversas condiciones de tiempo, lugar, situación, etc., y subordinadas a la ley básica de la vigilancia permanente de los intereses de los trabajadores''. *Action*, 15 de febrero de 1946.

en una especie de acción de retaguardia contra los enemigos de la sociedad sin clases, quienes, no pudiendo bloquear el inexorable avance de la historia, anhelan demorar su irreversible conclusión. Esta maniobra dilatoria, único significado y contenido de la estrategia burguesa, se traduce en modalidades diferentes, pero debe combatirse —desenmascararse— primeramente en el plano de la filosofía, es decir, en el elegido por los propios burgueses, quienes gustan de reclamar autonomía para sus disciplinas teóricas. Con respecto a esto, he dicho ya que G. Lukács, en varias de sus obras ([11]), se ha propuesto, como uno de sus principales deberes de marxista, desenmascarar las realidades socioeconómicas y políticas que subyacen bajo los sistemas "burgueses" de filosofía. Le reprochó a Bergson el "atacar la objetividad y el carácter científico del conocimiento, garantizado ahora por las ciencias naturales, y el inventar una visión del mundo que, bajo la fascinante apariencia de la vida en constante movimiento, pone a salvo un estatismo conservador y reaccionario". Refiriéndose a las filosofías existencialistas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, Lukács llegaba a la conclusión de que "el elemento más importante de estas ideologías racionales apunta hacia la creencia de que la condición del hombre dentro del capitalismo imperialista es, en realidad, la condición humana universal". Todas las filosofías irracionales, afirma Lukács, son síntomas de la resistencia burguesa al progreso, y, puesto que los instrumentos del progreso son la razón y la ciencia, las filosofías inspiradas por la burguesía las "desaprueban y glorifican la intuición", rechazan el concepto del progreso en la historia y desconciertan a sus adeptos y a sus enemigos (de clase), creando mitos.

Pero la filosofía, como hemos visto, solo es una de las armas de la sociedad sin clases de que está grávida la historia. La otra es el proletariado, o sea la fuerza cuya misión consiste en transformar la historia. Si la *filosofía* tradicional ha sido un ejercicio con razón sospechoso en la mistificación colectiva, la *ciencia* debe ocupar su lugar como único modo de conocimiento digno de confianza y ser puesta en manos del proletariado, calificado, de ma-

nera eminente, para manipular sus verdades, ya que tanto el obrero como la ciencia están en contacto inmediato con la única realidad: la naturaleza, el mundo material. Por lo tanto, paralela al esfuerzo de los filósofos marxistas por refutar las afirmaciones burguesas relativas al *Ding and sich* y a otras entidades metafísicas y axiológicas, discernimos su ambición de establecer la absoluta validez del concepto científico del mundo. En el *Anti-Dühring* decía Engels: "Siendo los productos del cerebro humano, en análisis, productos de la naturaleza (y "material traducido en la cabeza humana"), no están en contradicción con el resto de la naturaleza, sino que se corresponden con ella". La finalidad de Lenín en *Racionalismo y empirocriticismo* es, desde luego, la misma, vale decir, que aspira a probar que el mundo exterior es reproducido con exactitud por la mente humana —teoría de la reflexión— y que, en consecuencia, la ciencia, el sistema de medición del mundo exterior, formula juicios válidos relativos a la única realidad existente (la material).

Equipado con la comprensión de la *historia* y con el formidable instrumento de la *ciencia*, el proletariado —y, en general, el militante comunista— puede ahora emprender la tarea de transformar el mundo con la ayuda de la filosofía, que, en sus manos, se convierte en el instrumento real de la transformación. ¿Y cómo reciben los intelectuales y militantes marxistas esta súbita revelación, este inesperado poder?

Para decirlo con palabras de Henri Lefèbvre, han aceptado "hacer su aporte a una historia que debía interpretarse de conformidad con sus propias normas, metas e ideales. Para ellos, la historia, tal como es vista —y prevista— por la razón, y la historia como una sucesión de hechos, deben coincidir. Saben, por supuesto, que habrá discrepancias menores e incidentes imprevistos que no modificarán, sino que solo aplazarán, los resultados finales. "El stalinismo no se amoldaba a esta perspectiva optimista; pero el fascismo pareció al menos liquidado y la victoria sobre él merecida con el sacrificio de los caídos en la guerra. La guerra y la liberación volvieron a ser gigantescas fuerzas históricas que despejan el

camino. La historia debía continuar, y los intelectuales, provistos de una dosis de racionalismo fácil y de otra de moralización confiaron en ella" (12).

Se sobreentiende que los reiterados desengaños, decepciones y fracasos que sufrieron en los cuarenta últimos años los intelectuales marxistas, no han quebrantado su convicción de que la historia *estaba* trabajando para ellos, para todas las conquistas profetizadas por Marx. Así como el núcleo de los nazis a ultranza no duda hasta hoy de que los objetivos de Hitler eran correctos y de que solo se le impidió que los llevara adelante, del mismo modo el intelectual comunista podrá acusar hasta al propio Stalin de desviación, pero no pone en tela de juicio la validez de la teoría comunista, del análisis histórico y del ideal social. Hasta para los ex comunistas —a menos que hayan renunciado a las premisas filosóficas de sus puntos de vista iniciales—, la izquierda, llámesela democracia, socialismo o progresismo, tiene una misión histórica única: lograr modalidades nuevas para el paso de su sistema actual al comunista (impoluto a pesar del stalinismo, de la brutalidad bolchevique, etcétera). Como lo señala Lefèbvre, "las divergencias (dentro de la izquierda) no versan sobre objetivos de largo alcance... sino (solamente) acerca del ritmo y modo de la transición al comunismo" (13).

¿Qué significa el comunismo, filosófica e históricamente? El fin de la necesidad, de la coerción. En la terminología marxista, el fin de la política y del Estado. Según Engels, el debilitamiento del Estado configuraría "el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad". Marx escribió en su polémica con Proudhon: "La política quedará suprimida con la desaparición de la clase gobernante... porque el poder político solo es la suma oficial de los antagonismos obtenibles en la sociedad burguesa".

¿Y qué reemplazaría al Estado, cómo se desenvolverían las relaciones entre los hombres en una sociedad falta de política? En una carta escrita a Bebel en 1875, Engels expresó lo siguiente: "Mientras el proletariado necesite al Estado, no lo necesitará en interés de la libertad, sino con la finalidad de aplastar a sus antago-

nistas, y tan pronto como sea posible hablar de libertad, el Estado como tal dejará de existir".

Así, la sociedad comunista será una sociedad sin clases y no conocerá la humillante división del trabajo. Como expresó Marx en su *Crítica al programa de Gotha,* cada uno trabajará de acuerdo con sus necesidades. La "superestructura", esto es, la moral, la ley, la religión, el arte, la filosofía, ya no se le impondrán al pueblo bajo la forma de supercherías, ideologías y otros "opios", sino que vendrán a ser la expresión misma del hombre, su vida, su propiedad, su trabajo. Tan pronto como las formas de producción comunista se difundan sobre la tierra, el hombre logrará dominar en forma perfecta a la naturaleza y, mediante un sistema justo de distribución, alcanzará una armonía perfecta con sus semejantes. Coincidirá, así, consigo mismo y con la humanidad; la religión y la filosofía, no teniendo funciones que desempeñar, perecerán con el Estado.

¿Y la moral, la ley, la política? Puesto que éstas expresan ciertas modalidades de las relaciones entre los hombres, están ligadas a la relación fundamental: la forma de producción. Si ésta cambia, si las relaciones del hombre con el hombre se hacen simples, fraternas y libres, la ley, o sea la red de las penalidades impuestas por los explotadores a los explotados, desaparece, sencillamente.[10] Lo mismo sucede con la moral: en las sociedades que precedieron al comunismo, el rótulo de "pecado" se les impuso a actos que a las clases altas les interesaba desaprobar.[11]

10 No llama la atención que la ley y la sociología no existan oficialmente en la Unión Soviética. La Ley se enseña en la Academia de Policía y la sociología entra subrepticiamente y en forma inoficial en los departamentos de antropología de las universidades.

11 "Ningún ser humano ha nacido dotado de conciencia; la conciencia se desarrolla como una cuestión de comunidad natural, grupo y experiencia de familia. Y cuando este cuerpo de experiencia ética deriva de la milenaria lucha del hombre contra la opresión, la esclavitud y la injusticia, resulta humanístico, ligado a la vida, la mise-

La política, desde luego, desaparecería en forma similar de acuerdo con el aserto de Marx ya citado. En los escritos de los intelectuales marxistas, la función del gobierno es desacreditada en forma metódica, ya que el acto de gobierno entraña, de acuerdo con su apreciación, un síntoma de desigualdad y opresión y, por encima de todo, de explotación económica. Cuanto mayor es la diferencia de niveles económicos y, por lo tanto, la profundidad del abismo existente entre las clases —argumentan, al parecer, los marxistas—, tanto más peligrosa es la situación para la clase gobernante y más perentoria la necesidad de gobernar, o sea de oprimir. "Menos gobierno —escribió Harold Laski—, no significa sino más libertad dentro de una sociedad acerca de cuyos fundamentos convienen los hombres y en la cual es general una adecuada seguridad económica; en una sociedad donde hay serias divergencias de conceptos acerca de dichos fundamentos y donde la inseguridad económica está ejemplificada por la desocupación masiva, el gobierno solo significa libertad para los que fiscalizan los resortes del poderío económico" ([14]). Es obvio, entonces, que cuando desaparecen las clases como tales, cuando la sociedad se convierte en uniformidad, la imprescindibilidad de la *política* no tiene razón de ser en el sentido marxista. Ocupa su lugar la *técnica social*: "Únicamente dentro del marxismo pasa a ser la política, realmente, lo que su nombre implica, es decir, un arte en la aceptación griega de la palabra: una acción competente y adecuada en la evolución de la existencia social y del Estado: una técnica social" ([15]).

2) La grande, la indecible tragedia del intelectual marxista en el período post-1917 ha sido que volvió a ser un *hombre alienado,* junto, desde luego, con los ciudadanos del Estado Soviético y los miembros de los partidos comunistas del mundo entero. Lo que es más, su aliena-

ricordia y la justicia, y comprometido con horizontes cada vez más amplios de la libertad." (Howard Fast, *Prospectives,* noviembre de 1957.)

ción cobra formas muy brutales y reproduce las mismas características sobre la base de aquello de que había hecho Marx el diagnóstico de la sociedad burguesa-capitalista: la mistificación, los *slogans*, la explotación, las enormes máquinas políticas de propaganda y burocráticas; eso para no mencionar las privaciones físicas, las persecuciones, las torturas y la esclavización. A la luz de los hechos conocidos dentro del imperio comunista y de cada partido y células comunistas, es realmente trágico y al mismo tiempo absurdo hablar, como lo hace el marxista francés Pierre Naville, de la "sociedad" comunista, "que se fundará sobre el goce (*jouissance*) ...que se convierte en una consideración primaria como finalidad de la organización social y económica" ([16]). ¡Y esto será, según Naville, solo "la primera etapa del comunismo", cuando la filosofía concluye y "el pensamiento filosófico se rinde ante la ciencia cualitativa de la realidad concreta"!

La nueva alienación del intelectual comunista podría estar más o menos justificada mientras el Estado Soviético se hallaba rodeado por territorios capitalistas hostiles que amenazaban sus experimentos sociales y sus realizaciones económicas. Pero, como dice Lord Percy de Newcastle en un pasaje ya citado, las sociedades como la creada por los bolcheviques, es decir basadas en una ideología y una supuesta unanimidad, tendrán siempre una excusa barata para el uso de la compulsión y el terror; es siempre fácil evocar la imagen monstruosa del "enemigo" al acecho dentro o fuera, una amenaza a la sociedad total y una causa para mantener indefinidamente el estado de sitio. De ahí que la existencia de un mundo exterior hostil, capitalista, fascista, "antiprogresista" o con cualquier otro rótulo, puede presumirse siempre sin dificultad; ese estado de cosas solo terminaría con la conquista total del globo y la implantación compulsiva absoluta del comunismo, en la teoría y en la práctica.[12]

[12] En el Decimoctavo Congreso del partido (marzo de 1939), se planteó la cuestión de por qué no había desaparecido el Estado después de haber sido suprimidas la explotación y las clases explotadoras. ¿Por qué conservaba su poder el Estado? La respuesta de Stalin fue que el socialismo había triunfado en un solo país; y que el Estado no desaparecería hasta que se desmoronara el propio cerco capitalista.

Resulta importante comprender que el sentimiento de alienación del intelectual comunista no proviene del franco alegato en favor de la conquista del mundo y de una consiguiente sociedad total. Precisamente, su principal motivación ideológica y psicológica para plegarse al movimiento marxista es que la sociedad quede finalmente unida, sin distinciones y feliz. En el marxismo y en los métodos compulsivos del bolchevismo, encuentra la técnica con que puede materializarse ese objetivo, un objetivo que bien vale ciertos sacrificios, sobre todo si lo sacrificado solo son las formas ilusorias y despreciables de la libertad democrático-burguesa. De la sociedad comunista, el intelectual comunista espera una Utopía, es decir, el fin de la política, "la interrogante con que nos enfrentamos hoy —escribe H. Lefèbvre, después de recordar una larga serie de desencantos con el stalinismo y con el partido comunista francés— es si el *élan* y la esperanza marxistas... pueden ser redescubiertos, a pesar de los desengaños... si el Estado se consumirá finalmente, la libertad alcanzará nuevas cumbres y se multiplicarán las libertades parciales" ([17]).

La verdadera alienación del intelectual comunista —y la trascendental conciencia de su fracaso— tiene otras causas. No condena, muy lejos de ello, los objetivos e ideales del marxismo; acusa, en forma muy tímida y vacilante, a los dirigentes comunistas, de no haberlos alcanzado; luego, en la meditación sobre ese fracaso, se ve llevado eventualmente —no en todos los casos— a descubrir el error y el carácter utópico del propio marxismo. Por lo tanto, debemos distinguir dos tipos de los marxistas intelectuales a mediados del siglo: los no reformados, que ven en las vicisitudes de la historia del Soviet una desviación del marxismo puro, y los penitentes, que se dan cuenta de la naturaleza antirrealista de las aspiraciones del marxismo. Además, hay un tercer

tipo: el de los ex comunistas que han llegado a comprender que el ideal marxista no solo es irreal, sino malo y de ningún modo "ideal". Pero este último ya no puede denominarse comunista ni marxista, de modo que queda al margen de nuestro estudio.

Sin embargo, mientras el intelectual marxista acepte su ciega adhesión al partido y milite abiertamente en las filas comunistas, las diferencias son insignificantes. La única distinción que no debería subestimarse es la que existe entre los intelectuales que son ciudadanos de la Rusia soviética, de China o de los países satélites, y los que viven y trabajan en los países que no giran dentro de la órbita soviética, aun cuando sean miembros del Partido Comunista y asiduos visitantes de Rusia. Creo que los actos y palabras de éstos revelan mejor la mentalidad marxista y su intacto utopismo; mientras que los primeros, acerca de cuyos sentimientos, aspiraciones reales y profundos compromisos tenemos solo ocasionales indicaciones —como en el caso Pasternak—, son hoy mucho más afines con el tipo que examinaremos en el capítulo sobre los ingenieros sociales.

A mí, pues, me parece más bien obvio que el intelectual marxista de Occidente no ha abandonado completamente su mentalidad "burguesa". Aun de acuerdo con sus propias premisas, ello habría sido imposible, dado que la sociedad en que vive todavía no ha dado "el salto a la libertad", no ha establecido aún las condiciones socioeconómicas que él querría "reflejar" en su propio espíritu. Como resultado de su arraigo en la tradición occidental, el intelectual marxista cree obstinadamente en el hombre interior, cuyo cambio espera y predice, aunque esté en contradicción con su fe marxista. Nuevamente podemos citar aquí a Rousseau, a quien probablemente han seguido dichos intelectuales con tanta frecuencia como a Marx: "Para que una sociedad, en sus etapas iniciales, sea capaz de adoptar los preceptos políticos correctos y de seguir las reglas fundamentales del bien común, el efecto debería convertirse en causa: en lugar de que las nuevas instituciones lleven a cabo la proeza de instituir un espíritu comunitario, sería de desear que éste pudiera animarlas; en otros términos, sería mejor que

los hombres fueran lo que debieran ser *antes* de que se dicten las leyes, en vez de ser lo que debieran ser en *virtud* de dichas leyes" (18).

He aquí por qué dije, al comenzar este capítulo, que el intelectual marxista de Occidente tendió a volver a Hegel desde el momento mismo en que, por primera vez, parecieron quebrantarse las promesas *utópicas* del Estado soviético y de la sociedad comunista. Mientras la sociedad y el liderazgo de los Soviets se contemplen rodeados por la aureola que crearon la revolución y el ejército rojo, mientras que, económica y socialmente, parezcan un experimento grandioso de denodados pioneros, el intelectual marxista verá a Utopía materializarse ante sus ojos. La definición dada por Lenín de la nueva sociedad —"socialismo más electrificación"— fue un programa estimulante para los que estaban hartos de su propio nacionalismo y tradicionalismo de "estilo burgués". La sensación de que Utopía había llegado fue subrayada en 1929 por la "crisis" capitalista, con su secuela de miseria, desocupación y aparición de partidos fascistas; comparados con él, los planes quinquenales de acento constructivo y la transformación del mujik en un ilustrado obrero industrial "propietario de los medios de producción" y, consiguientemente, del Estado, representaba la victoria del Bien sobre el Mal.

El desengaño vino con las depuraciones, las eliminaciones, el exterminio brutal de los campesinos ucranios. En su época, éstos fueron más bien rumores que hechos comprobados, por supuesto, por lo que poca gente, en proporción, revisó su actitud procomunista. Pero ello bastó para suscitar los primeros exámenes críticos —*Retour de l'URSS* de André Gide, por ejemplo— y, cosa significativa, el comienzo de la rehabilitación de Hegel (1936-1939). En 1936 apareció asimismo *La conscience malheureuse* de Benjamin Fondane —tomaba su título de una frase de Hegel—, uno de los primeros trabajos que llamó la atención sobre el existencialismo —Heidegger, Kierkegaard, Chestov— y analizó, en términos de problemática contemporánea, la discrepancia, siempre trágica, entre pensamiento y acción, inteligencia e intuición, ciencia y metafísica. Estos problemas no eran nuevos,

claro está, pero Fondane entendía que imprimían en la conciencia moderna el profundo sello de la insatisfacción con respecto a la dualidad del hombre y apuntaban al incurable *déchirement* —otra palabra para llamar a la "alienación"— del yo.

Si el marxismo hubiese sido examinado con una despiadada integridad intelectual, se lo habría hallado incapaz de unificar al hombre alienado. Pero, gracias a dosis suplementarias de hegelianismo, se hizo más sabroso, y la confusión y contradicción resultantes se pasaron por alto en todo cuanto concernía al dogma stalinista-comunista, entonces en elaboración.[13] Los marxistas occidentales siguieron siendo unos acróbatas intelectuales que cabalgaban dos caballos, por así decirlo, el utopismo y el bolchevismo soviético, y corrían peligro constantemente de ser descuartizados o de caer entre los dos.

La atracción del utopismo se pone de manifiesto en la intención y esperanza de transformar al hombre. Edgar Morin, un comunista francés que se ha retractado hace poco, declaró en el curso de una entrevista (19) que el verdadero problema moral consiste en transformar al hombre en un ser humano, tarea que solo ha comprendido y procurado llevar adelante la "izquierda revolucionaria". Si ha fracasado, es porque se ha apoderado de ella una "atrofia intelectual", una "regresión hacia la deificación del orden, o sea la irrupción de la tradición reaccionaria". En otros términos, la izquierda revolucionaria, vale decir, el comunismo, existe en alguna parte entre las realidades eternas, pero ha sido desalojada por una forma de pensar reaccionaria (presumiblemente también una realidad). Las mismas enseñanzas de la

13 Durante bastante tiempo, hasta que promedió la década 1920-30, las primeras obras de Marx se conocieron de un modo imperfecto. Las desconocía un Lenín, por ejemplo. Cuando las presentaron por primera vez, la acogida fue más que fría. El Marx de la juventud era todavía un hegeliano, mientras que la filosofía comunista oficial se basaba en los escritos del Marx maduro y del ya entrado en años.

dialéctica son así convenientemente desechadas: no es posible, presume Morin, que la "izquierda revolucionaria" haya estado moviendo un potencial reaccionario, sencillamente porque los izquierdistas revolucionarios son seres humanos, sujetos a fracasos, abusos y a una rigidez intelectual cadavérica. La verdad debe ser que la "reacción", al igual que los microbios llegados desde fuera, ha atacado a un cuerpo esencialmente sano.

Este tipo de reflexión, tan característico de los marxistas, revela la misma mentalidad que se observa en todos los movimientos de raigambre utópica, esto es, en todos los grupos reducidos en número y cohesivos que ambicionan revolucionar al mundo mediante la transformación completa de los seres humanos. Muchas de las características del comunismo del siglo XX pueden examinarse en la descripción que hace G. P. Gooch de las sectas inglesas del siglo XVII. Los *Levellers* y otras sectas aisladas se consideraban a sí mismos perfectos, o al menos transformables en santos, merced a la observancia de determinada ortodoxia. Acostumbraban proponer que se repartiera la propiedad en partes iguales, de resultas de lo cual "no habría necesidad alguna de gobierno, pues no existirían ladrones ni criminales" (20). A cambio de eso, se suponía que los ciudadanos de estas sociedades reconstituidas eran "cristianos auténticos" que se colocaban "bajo el gobierno de Dios y de Cristo" (21). Lo mismo puede decirse del núcleo intransigente de los jacobinos durante el Terror de Robespierre. Este ostentaba orgullosamente el título de Incorruptible, en tanto que a su colega Saint-Just lo llamaban el "puro" (*le pur*) de la Revolución.

La utópica convicción de los intelectuales marxistas se muestra en su más clara luz cuando se comienzan a investigar las causas del fracaso comunista de mediados de este siglo. La esencia de dicho fracaso fue expresada no por un marxista, sino por un intelectual "progresista", Albert Camus, con la lucidez que le era habitual. Las obras restantes que versan sobre el mismo tema son ilustraciones, poco más o menos, de su diagnóstico.[14]

14 Debemos mencionar dos obras de Camus, en este sen-

La tesis de Camus, muy conocida, es una distinción que establece entre "rebelión" y "revolución". La primera es un acto espontáneo, efecto directo del sufrimiento y de una justa indignación, que, no obstante, no puede permanecer localizado en el individuo como un signo aislado. "Sufro, por lo tanto somos" (*Je souffre, donc nous sommes*) es, sintéticamente, según Camus, la historia de toda revolución en las etapas iniciales: comprender que otros comparten su destino lleva al rebelde a una conciencia más intensa de su propio compromiso, pero también a una expectativa de solidaridad con los demás. Sin embargo, la revolución es, por fuerza, una empresa colectiva y organizada que exige conducción, obediencia, jerarquía, estructura: nuevas formas de alienación. Al evolucionar la máquina revolucionaria, hacen su aparición inevitable el dogma, el terror, la persecución de las herejías, la policía secreta, el culto del liderazgo y la burocracia. El individuo y su rebeldía son absorbidos por la colectividad y por el conformismo nuevo de ésta.

En 1951, año de su publicación, *El rebelde* (*L'homme révolté*) provocó una tempestad de acusaciones de los intelectuales y simpatizantes comunistas. Ese libro motivó además la ruptura de su autor con Jean-Paul Sartre, seguida por un intercambio de cartas entre ambos —también intervino el lugarteniente de éste, Francis Jeanson— en las páginas de *Les Temps Modernes*. A partir de entonces y, sobre todo, desde la represión de Budapest, hubo tesis semejantes escritas por intelectuales comunistas expulsados del partido o que habían roto con él. Sintomático de su inspiración básica es el hecho de que ninguno de ellos es capaz de franquear el círculo mágico del compromiso utopista fundamental (y, por consiguiente, de la lealtad marxista y hasta de las esperanzadas consideraciones sobre Rusia). Tomemos, por ejemplo, el nuevo libro del conocido escritor marxista francés Daniel Guérin *Jeunesse du socialisme libertaire* (22). Al igual que otros de su misma índole, este libro deduce algunas conclusiones de la desviación comunista-stalinista e intenta renovar la tradición del socialismo que impregna el espíritu de la libertad. Guérin busca también el secreto de la corrupción de las revoluciones y averigua las posibles garantías que existen contra el destino histórico que las amenaza. Dicho con otras palabras, procura encontrar, bajo la "poderosa organización revolucionaria", el acto inicial de rebeldía, la espontaneidad intacta. Pero también él se ve obligado a seleccionar, como modelos ideales, a grupos prerrevolucionarios o extrarrevolucionarios —como la democracia directa de 1793-1794, con sus sociedades populares, y la primera Comuna de París—, cuyas características principales radicaron, precisamente, en el hecho de que fueron ineficaces, prontamente absorbidas por movimientos más vastos, organizados, sin temor al poder y su uso inhumano. Fueron absorbidos —y destruidos antes aún de ser absorbidos— porque, como debe admitirlo Guérin, fueron subvertidos por minorías en algunos casos y por hábiles tribunos en otros. Sin una fuerte conducción que vigilara la doctrina y la conducta, pero que ahogara el idealismo y la libertad iniciales, demostraron ser fáciles presas para los aventureros políticos.

La tentativa de Guérin de rehabilitar al marxismo no difiere esencialmente de otras más recientes llevadas a cabo por su compatriota Pierre Hervé (*La révolution et les fétiches*), por Howard Fast en los Estados Unidos y por Djilas en Yugoslavia. Su caso no debe confundirse con el de Koestler, Chambers y hasta Silone, quienes le volvieron la espalda al marxismo por haber cambiado de filosofía. Pero Hervé, Djilas, Guérin, Fast y otros todavía están guiados por la inspiración original y esperan aún que gracias a algún milagro prevalezca el elemento utópico sobre las otras líneas de fuerza que integran el presente dinamismo del comunismo soviético. A decir verdad, no pocos de dichos hombres, inconmovibles ante las revelaciones de los veinte últimos años, ante los estudios filosóficos, históricos y socioeconómicos de las revoluciones y de los regímenes totalitarios que ellos engendraron, continúan confiando en el régimen soviético

---

tido: *L'homme révolté* y un ensayo breve titulado *Remarque sur la révolte.*

tal como es. Jean-Marie Domenach, director de *Esprit*, publicación católico-izquierdista, sostuvo durante una conversación conmigo que la Rusia de los Soviets es aún la única esperanza del mundo socialista, siendo ésta, a su juicio, la etapa superior de la historia, etapa necesaria y deseable. En el número de octubre de 1959 de su revista, a propósito de la visita de Khrushchev a Estados Unidos, escribió lo siguiente: "Aun cuando los dirigentes soviéticos se muestren de espíritu tan técnico a expensas de su marxismo, siguen siendo los portadores de una idea y sus actos políticos siguen representando un sueño: el sueño de la igualdad económica, de la victoria universal del hombre y de la conquista del cielo y de la tierra" ([23]). El hecho de que los dirigentes soviéticos hayan demostrado ser unos opresores crueles, imperialistas y asesinos en gran escala, y que la "victoria y conquista universal del hombre" —ya por la sovietización o por otros medios— sea una declaración carente de sentido, dado el precio pagado por la tecnificación en términos de libertad perdida, no parece afectar la confianza de Domenach en un Paraíso final.

La misma esperanza intrépida en un futuro utópico, introducido por el comunismo, ha sido el alma de los puntos de vista políticos de Sartre. Sus peregrinaciones al comunismo, seguidas por su respaldo al simple "progresismo" y por un nuevo retroceso hacia aquél, son notorias y reflejan muy bien las vacilaciones, los súbitos *élans* y la desesperanza de los intelectuales marxistas de Occidente. Hubo un instante, en 1948, en que la arrolladora expectativa mesiánica que pasaba por Saint-Germain-des-Prés cristalizó en lo que había de ser el *Rassemblement démocratique révolutionnaire* de Sartre. Su programa es un reflejo de la inspiración marxista: "...una estructura económica y política en la cual decaiga el Estado, en tanto que el intelectual y el obrero manual deciden democráticamente acerca de su destino" ([24]). Pero nada surgió de aquel ambicioso programa o, con referencia a él, del ultrapartidario *Rassemblement*. Como lo explicó años más tarde Mme. de Beauvoir, Sartre comprendió finalmente la debilidad de su grupo y abandonó la idea de un frente de izquierda no comunista. Optó, en cambio, "por aliarse con las fuerzas reales", que triunfarían donde él había fracasado, o sea con los comunistas.[15] A partir de aquel instante, la línea de razonamiento de Sartre en las páginas de *Les Temps Modernes* se desenvolvió como sigue: El régimen soviético está muy lejos de la doctrina marxista-leninista. Con todo, los Soviets guiarán a la humanidad hacia el progreso más verosímilmente que el mundo occidental. En consecuencia, toda acusación que se les haga, aunque se base en la evidencia, debilita las fuerzas del progreso y robustece las del conservadorismo y la reacción. Mientras exista la Rusia soviética, los enemigos de la clase trabajadora tendrán que estar a la defensiva. Desacreditada o derrotada la Unión Soviética, el proletariado perdería su única esperanza.

¿Quedó desacreditada la Rusia de los Soviets para Sartre con la batalla húngara por la libertad de 1956? Cuando ocurrieron esos sucesos, muchos de sus camaradas, escritores e intelectuales, renunciaron a su condición de miembros del *Comité National des Écrivains*, el cual, bajo la presidencia de su compañero de viaje Vercors, no protestó por las depuraciones que se efectuaron en los países satélites ni por el antisemitismo que siguió a la "conspiración de los médicos" de Moscú, etcétera. Pero Sartre, a pesar de su denuncia del proceder de Rusia en Hungría —artículo de *L'Express* de noviembre de 1956, prefacio en *Les Temps Modernes* de enero de 1957— no puede dejar de contemplar el futuro —el de Hungría, de Francia, del mundo— inaugurado por un Partido Comunista (renovado). "Si a las diversas tendencias ideológicas que hay dentro del Partido —escribió en el segundo de esos artículos— no se les permite expresarse y tienen que convertirse en facciones, debería reconstruirse la estructura partidaria y redactarse una nueva constitución del Partido". En otros términos, Sartre, también en esta ocasión, eludía el proble-

[15] Comparar con el precedente análisis de Guérin acerca del destino de los grupos ''idealistas'' atrapados en la red del movimiento revolucionario.

ma. Estaba dispuesto a hallar defectuosa la *organización* pero no la *filosofía* básica del Partido (de la cual procede, lógicamente, la organización despótica). Cuando, al concluir su prefacio de ciento veinte páginas, Sartre ofreció sus "recursos" intelectuales para la tarea de la reconstrucción, el lector pudo estar seguro de que los hechos recientes, si se necesitaba alguno, no habían impugnado su compromiso fundamental.

Una vez más debemos inferir que, a juicio de los intelectuales marxistas: 1) No hay salvación fuera de la clase obrera. 2) La clase obrera solo está representada fielmente por el comunismo (la Unión Soviética). Siguiendo esta línea de razonamiento, dichos intelectuales van a dar a una curiosa contradicción. Ante todo, no hay duda de que juzgan al proletariado como se juzgaban a sí mismos los *Levellers*: como una sociedad de santos, cualitativamente distinta —pura, virtuosa, portadora de las esperanzas de la humanidad— de otras clases, que a fuerza de violencia y abusos, prolongan su existencia a despecho de los decretos de la historia. En las obras de Marx, Engels, Trotsky, Lenín, Lukács, etcétera, abundan los textos que demuestran que el proletariado, la última categoría de los hombres que han de emanciparse, posee las virtudes de los corderos del sacrificio, del Cristo crucificado. Su emancipación no solamente pone fin a la explotación del hombre por el hombre e introduce una sociedad sin Estado, sin clases, apolítica, "verdaderamente" humana, sino que se le confía, como a un ejército de ángeles vengadores, pero justicieros, la lucha final contra las fuerzas del mal (en el período denominado la "dictadura del proletariado").

Ahora bien: si los integrantes del proletariado no son santos —en el sentido en que entendían esta palabra los *Levellers*, los brownitas y los anabaptistas, es decir, de una sociedad de elegidos— la prosperidad, la igualdad económica y las satisfacciones normales de la vida que los intelectuales marxistas desean asegurarse serían conquistas bienvenidas, de cualquier modo que se consigan. Ya que, de hecho, lo que tanto escandalizaba a Marx era que el sistema capitalista produjera bienes en exceso

que, sin embargo, los productores, los obreros, no pueden adquirirlos, cosechar lo que habían sembrado. Todo lo demás provenía de esta injusticia y anomalía iniciales: la acumulación de capital, los ciclos de crisis, los salarios mínimos, la alienación del obrero.

En virtud de un acto político-económico de enorme importancia, las democracias occidentales, en especial los Estados Unidos, han admitido a la clase obrera al status de consumidora, lo cual, naturalmente, ejerce una influencia directa sobre su rol cívico, sus derechos civiles. Los obreros occidentales tienen mucho menos de qué quejarse que el ciudadano soviético medio, y aunque su prosperidad es pagada en parte por los habitantes de las regiones subdesarrolladas —mediante la fluctuación de los precios mundiales de las materias primas, sobre la cual influyen los grandes imperios industriales—, el exiguo "confort" del ciudadano soviético es asegurado en forma similar por los métodos esclavizantes del obrero que aplica el Kremlín, su política fiscal arbitraria y sus tácticas económicas imperialistas con respecto a los países satélites. [16]

Pero el intelectual marxista no se interesa por el bienestar económico del proletariado —o de los pueblos coloniales—; ni aun en segundo plano. Para él, tiene mucho mayor significación una sociedad sobrehumana, perfecta; así, con sus raíces en su compromiso ideológico, observará la prosperidad norteamericana y la miseria rusa o china y llegará a la conclusión de que, en la dinámica marcha de la historia, la primera está en decadencia, la segunda en ascenso. Para apoyar esta convic[illegible]ón, cre[illegible]n cifras estadísticas adulteradas, en ritmos de producción manifiestamente falsos y en signos

[16] Ante todo, la producción industrial de los países satélites está subordinada a designios políticos generales dirigidos por el Kremlín. En segundo lugar, el intercambio comercial entre la Unión Soviética y cualquiera de dichos países se lleva a cabo conforme a los precios impuestos por aquélla. Hasta mediados de la década 1950-60, por ejemplo, los gobiernos satélites ni siquiera podían conseguir las listas de precios del mercado mundial.

exteriores del entusiasmo obligatorio de la población. El fondo intransigente de su creencia es que la "americanización" entraña la esclavitud del trabajador, mientras que la sovietización sigue la ruta de la liberalización y el progreso.[17] Esto es natural, dado que, en su abstracto amor al proletariado —y a la humanidad—, el intelectual marxista debe repudiar una prosperidad y un "confort" efímeros cuando, del otro lado, avizora el fin de la historia y la divinización del hombre. Lo mismo que Pascal al hacer su apuesta, el intelectual marxista clama contra la aceptación de los bienes terrenos inmediatos y trata de inducir a sus semejantes a que opten por la salvación completa que garantiza una sociedad sin clases.

"Fuebarch y Marx —dice Eric Voegelin— interpretaron al Dios trascendente como una proyección de lo mejor del hombre en una hipostática vida futura; por lo tanto, para ellos el gran punto decisivo de la historia se presentaría cuando el hombre se proyectara de nuevo dentro de sí mismo, cuando tuviera conciencia de que él mismo es Dios, cuando, como consecuencia, se transfigurase en superhombre." (25) He aquí la significación y aspiración fundamentales del marxismo y del intelectual marxista.

El marxismo habría sido solo una ideología y las obras de los intelectuales soviéticos apenas una gaveta de archivo en la literatura soviética si la revolución no se

17 Existen dos razones para creer esto. La primera es que, de acuerdo con la doctrina de Marx, no es el nivel de vida —alto o bajo— de la clase obrera lo que determina si tratamos con un sistema capitalista o uno socialista, sino, más bien, si todos viven gracias a su trabajo y algunos gracias a sus inversiones, esto es, improductivamente. En tal sentido, las sociedades occidental y norteamericana son capitalistas. La segunda es la acusación general que, a mediados de la década 1930-40, formuló Stalin contra todos los partidos socialistas o socialdemócratas, a los cuales llamó "fascismos sociales", vale decir políticas de coexistencia con la derecha. De acuerdo con numerosos observadores, la victoria hitlerista de 1933 se debió a la política de cooperación de los comunistas alemanes con los socialistas, impuesta por Stalin. El Frente Popular francés fue una tardía tentativa de invertir dicha política.

hubiera operado en Rusia y no se hubiese creado un Estado que pretendía encarnar las enseñanzas de Marx. En virtud de este hecho histórico, los intelectuales marxistas de todo el mundo han pasado a ser los "elegidos", los servidores, maestros e intérpretes del espíritu histórico del mundo y figuras públicas cuyas palabras y actos suelen gravitar más allá de su dimensión de individuos y de intelectuales. No debe asombrarnos, pues, que la existencia, el desarrollo y las vicisitudes de la Rusia de los Soviets, como Estado y como fuerza revolucionaria —la "patria de los trabajadores"—, hayan constituido uno de los fenómenos intelectuales de mayor trascendencia, haciendo y deshaciendo carreras, regalando reputaciones o denigrándolas.

La experiencia y las reacciones de los intelectuales marxistas durante este período se han caracterizado por las relaciones extraordinariamente tortuosas y torturadas que han mantenido con la Unión Soviética. El país del proletariado era *un hecho*, y sus intereses, supremos; la lealtad hacia él tenía prioridad sobre el patriotismo, la amistad y los vínculos de familia, porque la esperada sociedad comunista sería ella misma una patria universal, una familia, un amigo.[18] Los intelectuales adhirieron a estos rasgos ideológicos, mientras el Estado soviético, haciendo gala a la vez de intransigencia ideológica y de un despotismo de corte asiático, seguía el camino de todas las entidades políticas, es decir, perseguía sus propios complejos intereses. Cuanto más astucia, crueldad y piruetas ideológicas exigían dichos intereses, tanto mayor era el desconcierto que invadía a los intelectuales, dado que las discrepancias entre la dura realidad y la imagen utópica se hacían cada vez mayores. Los dirigentes del Kremlín, si bien deben haberse sentido atormentados por sus compromisos ideológicos, por un lado, y

18 Escribe Nicolás Berdiaiev: "Los comunistas de Occidente, al unirse a la Tercera Internacional, desempeñan un papel humillante; no comprenden que, al hacerlo, se están uniendo al pueblo ruso y dando vida a su vocación mesiánica". *The Origin of Russian Communism*, University of Michigan Press, 1960; 1ª ed., 1937, p. 144.

por su maquiavelismo político, por otro, deben de haber comprendido —y utilizado, por cierto— el estado de permanente sobresalto de los intelectuales marxistas de Occidente. Les constaba que —en Francia, en Alemania, en España, en Estados Unidos— podía contarse con ellos para justificar cualquier movimiento ideológicamente ilógico de la máquina política soviética, y que serían tanto más leales, serviles y sumisos cuanto más se los humillara.[19] El Kremlín siempre podía aducir que manejaba mejor la dialéctica y que poseía un sismógrafo más perfeccionado para registrar las oscilaciones de la historia. La mistificación y explotación más dramáticas que registra el siglo XX ha sido la manera cómo mistificó y explotó el Kremlín a los intelectuales marxistas.

Así, éstos, que perseguían el fin universal de la alienación, pasaron a ser doblemente alienados: con respecto a la sociedad burguesa en la cual vivían, y con respecto al Estado soviético que rehusaba obstinadamente ser el ideal que ellos sostenían. Dicha alienación, el proceso de alcanzarla y de lograr conciencia de ella, asumió diversas formas. Están los que contemplaron con creciente alarma el aburguesamiento de la sociedad soviética (o de una parte de ésta); están los que objetaron su *burocratización*, su *timidez* y su forzado *conformismo* en materia de expresión artística y literaria. Luego, hubo aquellos que se dieron cuenta poco a poco de que, como escribe Pierre Fougeyrollas, "hay formas de alienación políticas y psicológicas que las mutaciones económicas no pueden anular" (*Le marxisme en question*). Y, por último, están aquellos que —y su caso no es el menos interesante— pertenecen a una generación ya sovietizada, y que, tras de encontrar imperfecciones en Occidente, están eternamente perplejos porque no encuentran un ideal ni en el sistema soviético ni en lo que les pareció, por contraste, un mundo enteramente libre.

19 Parte de la técnica de humillación que les aplican sistemáticamente los dirigentes soviéticos a sus compañeros de ruta, los intelectuales de Occidente, consiste en hacer llover sobre ellos abundantes ultrajes, obligándolos así a hacer más progresos en el camino de la obsecuencia. En un congreso de escritores celebrado en Viena, el escritor soviético Fadeiev llamó a Sartre "hiena capitalista", a pesar de las notorias simpatías de éste.

El caso de éstos, si bien marginal —son, en su mayoría, intelectuales húngaros y polacos refugiados—, proporciona una clave para comprender el fracaso y la derrota de los intelectuales marxistas. Éstos aspiran a un mundo que no existe ni puede existir. En el curso de una conversación que sostuve en Londres en 1958 con un joven y prominente intelectual, refugiado del este europeo —encumbrada posición en el Partido Comunista de su país natal, Premio Stalin de literatura, éxitos de librería, extensos viajes por los países de la órbita soviética— se me hizo evidente que este hombre, de treinta y ocho años de edad en aquella época, pese a haber discernido de un extremo al otro la increíble corrupción del sistema comunista y del alma comunista, se sentía igualmente defraudado por el Occidente, porque no era tan justo, tan perfecto, tan libre como estaba convencido de que lo sería antes de escapar. La mentalidad marxista es, así, una mentalidad utópica, en busca de una perfección extrahistórica y extrahumana. En los cuarenta años últimos, el marxista ha sido inducido a creer que esta perfección se ha materializado (el fin de la filosofía, como lo anunciara Marx, el reinado de la Libertad, la Justicia, la Verdad), primero en la Unión Soviética y luego, invirtiendo los mecanismos ideológicos, en Occidente. Desilusionado en su indagación, ha pasado a ser un marxista no-stalinista —un socialista libertario, al decir de Guérin— que le reserva su lealtad vacante a Mao, a Khruschev, a Tito, a un nuevo Frente Popular, o a un nihilista como mi interlocutor de Londres, o a un hombre religioso.

Veamos, ahora, cuáles son los males concretos que han ido corroyendo la lealtad de los marxistas intelectuales para con la Unión Soviética. León Trotsky había denunciado a la burocracia stalinista desde 1925. Diez años más tarde, en el exilio, hizo la advertencia de que la "dictadura del proletariado" había sido reemplazada por la de los burócratas (Estado-Obrero, Termidor y bonapartismo). Aun así, al cabo de años de amarga decepción,

seguía creyendo "que la dictadura del proletariado ha encontrado una deformada aunque indudable expresión en la dictadura de la burguesía" ([26]). Trotsky pertenecía a la guardia vieja revolucionaria. Ni el mayor cúmulo de pruebas acumuladas ante él podía demostrarle que el Partido al cual ayudara a llegar al poder se había vuelto, simplemente, contra la revolución. Pero los miembros más jóvenes se inclinaban a concebir a la burocracia no como una mera necesidad pasajera ni como una accidental excrecencia cancerosa de lo que Lenín había prometido que sería una tarea tan fácil que hasta las amas de casa podrían administrarla, sino como a un mal quizás inevitable.

En Rusia nadie se atreve a decir, por supuesto, que el comunismo ha fracasado. Entre otras cosas, los comunistas rusos son, ciertamente, en la mayoría de los casos, ante todo rusos —como son chinos los comunistas de China— y no pueden pasar por alto el hecho de que su país ha progresado, con prescindencia de si el dogma marxista es válido o no. En realidad, puesto que Rusia ha *progresado*, se ha *convertido* en una potencia industrial en vías de desafiar a Estados Unidos. Desde el ángulo intelectual, sería consolador atribuir su nueva posición y poderío a la política y economía comunistas, logrando así conciliar, en la superficie del propio compromiso intelectual, el patriotismo con la condición de miembro del Partido.

Por otra parte..., ¿con respecto a *qué* puede decirse que el comunismo ha fracasado? Los pronunciamientos públicos de los intelectuales soviéticos todavía pretenden que su sociedad avanza hacia el comunismo total, y el *aburguesamiento*, u ortodoxia artística, es denunciado tan solo por unos pocos en los raros intervalos conocidos con el nombre de "períodos de deshielo"; y aun entonces en un lenguaje secreto. El marxista occidental bien puede declarar que su fe en Utopía es la imagen auténtica que Marx imprimió en el horizonte de la historia; el intelectual soviético jamás confesará la discrepancia que existe entre su Utopía y el régimen real en que vive.

Pero, en cierto modo, el intelectual marxista, dentro y fuera de Rusia, ha sido embaucado —mistificado— no

solamente por el Partido bolchevique, sino hasta por las masas, cuyas ambiciones vueltas al revés han sido siempre más modestas que Utopía, y en cuyo beneficio los burócratas han procedido a reconstruir al Estado. La revolución de Marx, la total y radical transformación de la condición humana, ha sido traicionada, no tanto por el Partido como por el desarrollo general de esta era de industrialización y modernización. En tal sentido, la revolución demostró ser un medio hacia una meta económica, y la naturaleza de los medios provino en parte de las condiciones específicamente rusas, y en parte de la naturaleza totalitaria que autorizaban la ideología y la revolución. El intelectual marxista, pues, se enfrenta con una sociedad en proceso de aburguesamiento —proceso mucho más rápido en la cumbre que en los niveles inferiores—, con un sistema político para el cual la *raison d'état* es la norma absoluta —no atenuada por la tradición moral occidental— y con una vida intelectual —artística, literaria, filosófica— que, en vez de subordinarse al conformismo ideológico —por lógica, es esto lo que había pedido el intelectual marxista—, se subordina a la *raison d'état,* vale decir, a la conveniencia política.

En la comprensión de lo que antecede, los intelectuales soviéticos han demostrado estar incomparablemente más adelantados que sus colegas marxistas de Occidente, quienes no han captado la realidad comunista, sino que han hollado confiadamente las nubes de la Utopía marxista. Ya en los años 1920-30, discernió Maiakovsky la tentación y propensión naturales disimuladas bajo el entusiasmo revolucionario. No sé si aprobaba la ambición terrena del obrero soviético de convertirse en burgués, o si se mostró asqueado —y arrojó su vida por la borda— disgustado por la "traición" general que entrañaba la revolución. Sea como fuere, el caso es que cuando su Prisypkin de *La chinche* intenta casarse por encima de su condición, y sus amigos y camaradas obreros se lo reprochan, he aquí lo que les responde: "Esto no es de vuestra incumbencia, respetables camaradas. ¿Para qué he estado luchando? He luchado por una vida mejor. Ahora la tengo: esposa, hogar, buenos modales... Si hubiéramos combatido en la guerra, nos habríamos gana-

do el derecho a descansar un poquito, a sentarnos ociosamente a la orilla del río y a tirar piedras al agua. Tal vez mi bienestar eleve el nivel de toda mi clase". [20]

Tengo entendido que Maiakovsky es un autor prohibido en la Rusia soviética. Ello se debe a que los motivos de Prisypkin son incompatibles con las exigencias del entusiasmo colectivo. En el caso de la pieza de Zorin, *Los huéspedes*, asimismo prohibida, la razón es idéntica, aunque más de veinticinco años después. Los personajes de Zorin demuestran que la sociedad soviética se halla en el proceso de la diferenciación, como cualquier otra sociedad de la historia humana. A decir verdad, los huéspedes son la aristocracia de un régimen que niega oficialmente que, dentro del comunismo, exista la sed de poder, salvo quizá como "supervivencia de una actitud burguesa alentada por los agentes del capitalismo occidental". (Se trata de una expresión estereotipada, de ahí

20 En aquella época, no solo los intelectuales y los artistas se sintieron abrumados y se suicidaron en la Rusia soviética. Encumbrados miembros del Partido y de la *élite* revolucionaria fueron arrollados también por la horrible evidencia de lo que ellos mismos habían construido. El 6 de noviembre de 1927, A. I. Yoffe se mató en su departamento de Moscú, luego de enviarle a León Trotsky, también amenazado con el exilio, su "testamento político". Citamos aquí pasajes de su carta: "La vida humana solo tiene significado en la medida en que ha sido puesta al servicio de una infinitud, en nuestro caso, de la humanidad. Trabajar por otra cosa que sea finita, carece de sentido... Si la humanidad, no obstante, es también finita, el fin debe estar tan alejado que, para nosotros, la humanidad represente un fin absoluto. En cuanto a mí, puedo imaginar, ya que tengo fe en el progreso, que si este planeta desaparece, la humanidad irá a habitar otro más joven... Mi muerte es un gesto de protesta contra los que han reducido al Partido a una condición tal que es incapaz de reaccionar ante este acto innoble (la expulsión de Trotsky y de Zinoviev)... Aunque estoy convencido de que la campana del despertar sonará finalmente para el Partido, no puedo creer que ya haya sonado. No me cabe duda de que mi muerte es hoy más útil que la prolongación de mi vida". Citado por Víctor Serge (*Mémoires d'un révolutionnaire*, Éditions de Seuil, 1951, p. 249).

que mi cita la subraye.) La realidad, por supuesto, es que mientras que el Estado soviético asevera para uso de la propaganda que en el comunismo no solo aumentará la producción de cereales y lingotes de hierro, sino también la de Newtons y Einsteins, la sociedad soviética se va diferenciando de acuerdo con la capacidad, las necesidades, el talento y, como es natural, el conformismo ideológico.

De ahí que sea menester ocultar la realidad bajo el manto de la ideología, que, al igual que el del emperador, solo es visible para quienes *deben* verlo, sea para lisonjear al poderoso, sea para convencerse a sí mismos. Esto fue lo que escribió G. F. Hudson en un número reciente de *Foreign Affairs* sobre la desideologizada sociedad soviética:

"Los observadores más recientes de Rusia han notado que, junto con la decadencia del antiguo fanatismo, se difunde una modalidad que, más bien que descontenta del régimen, está cínicamente desencantada de él. La preocupación por los empleos y los ingresos revela un espíritu sinceramente burgués. Khruschev podrá hablar de la resurrección del leninismo y de la transición a una etapa superior de la sociedad comunista auténtica, pero hay pocas señales de que los estratos superiores y los medios del nuevo orden social estén suspirando por una Utopía de equilibrio perfecto y modos de vida colectivos; les interesa mucho más trepar por la escalera del éxito y conseguir las cosas buenas de la vida para sí y para sus familias. Los 'idealistas' de ojos ardientes que tal vez existan, han de buscarse principalmente entre la gente joven, que toma en serio la fe que le han enseñado oficialmente y no ve que sus mayores vivan de conformidad con ella ([27])."

Hay una buena evaluación general de la sociedad soviética, en términos de futuro económico y de relación Estado-Partido, en el primer tomo de la obra de François Perroux que lleva por título *La coexistence pacifique* ([28]). La tesis del economista francés es que una sociedad industrial, aun en Rusia, opone una resistencia natural a la presión del Estado. Así, en la proporción

en que la producción aumente, la demanda de bienes y de libertad por parte del consumidor se manifestará, la "abstracción de la unidad proletaria" estallará y la sociedad soviética se tornará progresivamente diferenciada. A partir del primer plan quinquenal, la clase media ha sido vigorizada paso a paso porque han aumentado el número y la importancia de los especialistas, directores de empresa, ingenieros, hombres de ciencia y otros profesionales, afirma Perroux. Son ellos quienes construyen la "sociedad capitalista", no los obreros y los campesinos.

Pero el Partido, por fuerza, tiene que chocar con la *élite* industrial a la que ha dejado surgir. "El Partido-Estado, al engendrar a la vez a la industria y el socialismo, trae a la vida a los agentes políticos de la centralización y a los agentes domésticos de un orden económico relativamente descentralizado. Al hacerlo... se crea rivales, ya que permite que haya nuevas *élites* y hasta condiciones para que exista la opinión pública (29)". A fin de combatir a esta *élite* recién llegada —que tiene su propio punto de vista sobre lo que es el bien de la nación y acerca de cuáles son las condiciones ideales para hacer funcionar una fábrica—, se comisiona al partido oficial, políticamente digno de confianza, para que la "controle", o se lo designa en su lugar, creando con ello distancias entre él y la máquina del Partido. De ahí la contradicción interna del régimen soviético según Perroux: "Si el Partido reagrupa a sus *élites*, pierde contacto con las masas; si intenta reconstruir una pequeña minoría, homogénea y con la pasión de la contienda ideológica, corre el riesgo de destruir, una tras otra, a sucesivas *élites* industriales. El Partido no puede correr este peligro en una nación donde tales *élites* son reducidas en número" (30).

La validez de este diagnóstico fue confirmada por la reorganización de la estructura industrial soviética en 1959, es decir, que se escribió otro capítulo en la historia de las relaciones entre Partido e industria. En esa época, Víctor Zorza expresó en el *Manchester Guardian*: "Es el director de la empresa quien debe entregar las mercancías y a menudo puede intimidar y reducir al silencio al secretario del Partido, quien será censurado en el caso de que el plan no pueda cumplirse, para que pase por alto las diversas irregularidades a que tiene que apelar a veces él para asegurarse de que el plan se lleve adelante". [21] Con el objeto de establecer una fiscalización distinta y, por descontado, más efectiva, sobre la libertad del director de la empresa, se resolvió instituir "comisiones especiales de 'control' del Partido", con amplias facultades *para influir sobre el director, pero no para imponerle algo.* Con todo, "las atribuciones de las comisiones de 'control' son tan amplias en sus alcances, que será difícil evitar la fricción, ya que no los conflictos", escribe Zorza. Estas fluctuaciones en las tácticas económicas del Soviet, al igual que las fluctuaciones en el uso del terror por los dirigentes del Kremlín, prueban en forma concluyente que las contradicciones del sistema que señala Perroux no pueden solucionarse sin sacrificar, sea la *planificación* —el sustrato ideológico—, sea el *progreso* económico, la condición para que Rusia siga siendo una gran potencia. No cabe duda de que, al final, se hará una elección de tipo nacionalista que, al mismo tiempo, constituirá la derrota final de los intelectuales marxistas.

Se ha observado que, en la Unión Soviética, en cada coyuntura crítica la ideología es subordinada a la conveniencia y a las consideraciones realistas. Durante la Segunda Guerra Mundial se rehabilitaron en cierta medida el patriotismo, las jerarquías militares, la disciplina, las condecoraciones y hasta la religión. Con el fin de alcanzar al armamento nuclear norteamericano, se reintrodujo rápidamente en Rusia, en cursos de estudio y la-

21 Semanario del *Manchester Guardian* del 16 de julio de 1959. En las plantas industriales de los países satélites, es una práctica muy conocida, y severamente castigada cuando se descubre, que el director reserve algunos fondos extra sobre las cifras de la producción, con los cuales soborna a los capataces y a los equipos de obreros, que, de otro modo, sabotearían la producción. Esas prácticas están bastante generalizadas en cualquier peldaño del proceso de la producción.

boratorios, la física einsteiniana, ideológicamente desacreditada; y las bases colectivas de tractores fueron desmontadas sin ceremonias por orden de Khruschev a fin de acelerar el ritmo de rendimiento de la agricultura.

Tales derrotas, humillantes para la ideología marxista, deben y pueden ser compensadas por divergencias que no son cuestiones de supervivencia y sobre las cuales el conformismo redunda en interés de la cohesión y del papel fiscalizador de la máquina del Partido. De esta manera podría afirmarse que la libertad otorgada de mala gana al director de la fábrica está compensada por la severidad impuesta a los escritores, artistas y pensadores. Esto armonizaría con la afirmación de Stalin en *El marxismo y el problema lingüístico*: "La superestructura se crea desde la base, de modo que la prim ra pueda servir a la segunda". La intención que entraña esta declaración, denominada "realismo socialista", se ha puesto en práctica como obligatoria desde principios de la década 1930-40 hasta ahora; su definición refleja la posición utópica del marxismo en cuanto anticipa la llegada de la sociedad comunista, pero, al propio tiempo, ordena a escritores y a artistas a contribuir al proceso de transformación. Conforme a los estatutos de la Unión de Escritores Soviéticos, elaborados en 1934, "el realismo socialista es el método básico de la literatura soviética y de la crítica literaria: le exige al escritor una representación verídica y concreta de la realidad desde el punto de vista histórico, en lo que se refiere a su desenvolvimiento revolucionario. Por lo demás, el realismo socialista debe contribuir a la transformación ideológica y a la educación de los trabajadores dentro del espíritu del socialismo".

Ahora bien, ¿qué significa el realismo socialista? En un artículo muy interesante publicado en *Esprit* de febrero de 1959, un escritor ruso anónimo respondía a esta pregunta en la forma siguiente: "El realismo socialista parte de un modelo ideal, con el cual compara la realidad viviente. Nuestro lema, 'representar la vida en forma verídica en su desarrollo revolucionario', significa de hecho que nos han llamado a brindar una interpretación ideal de la realidad, a pintar algo que debería ser como

algo que ya existe... Nosotros representamos la vida tal como deseamos verla y como suponemos que será si nos ajustamos a la lógica del marxismo".

Aun cuando la unanimidad concerniente a la finalidad general no existe, por cierto, el escritor debe darla por sentada. He aquí un pasaje de la novela del ganador del Premio Stalin, V. Ilenkov, titulada *La carretera* (1949), tal como lo cita el autor del artículo de *Esprit*: "Durante miles de años, las personas han sufrido porque no pensaban de la misma manera. Nosotros, los hombres del Soviet, nos hemos entendido por primera vez... pensamos en forma idéntica sobre las cosas principales de la vida. Esta unidad ideológica nos hace fuertes. Es la fuente de nuestra superioridad sobre otros pueblos, atormentados y divididos por la pluralidad de su pensamiento". [22]

Ahí están, pues, los frutos del modo de pensar utopista de los intelectuales y escritores que esperan que el Estado, una ideología, la filosofía, la literatura, el arte, se destruyan a sí mismos en beneficio de una "realidad transformadora". Esto solo puede hacerse negando la existencia de problemas allí donde existen: en regímenes edificados sobre actitudes semejantes, hay por lo general más problemas que en otra parte, y cuanto mayor es su número, tanto mayor es la agresividad con que se niegan. El anónimo escritor, víctima una vez más de la ideología a la cual se adhiere y que cree que ha sido traicionada, resume sin saberlo esta actitud cuando escribe: "Así, para que las cárceles puedan desaparecer para

22 Este texto, con su vulgaridad y su engreída estupidez, suena a modo de ilustración del siguiente pasaje, tomado de las *Memoirs of a Revolutionist* de Dwight MacDonald (Farrar, Strauss y Cudahy, 1957; Meridian Books, 1958, p. 227): "La cultura aristocrática, en que abrevaron sus fuerzas Herzen, Chaadaiev y Pushkin, ha sido reemplazada por la cultura 'popular', que no tiene ningún sabor, ningún sentido de la razón o del juego limpio, sino que es simplemente la mediocridad y el cinismo 'práctico' del hombre de la calle elevado al poder total. Es como si se impusieran a la fuerza las normas de Hollywood a toda la producción artística e intelectual norteamericana".

siempre, hemos construido otras nuevas. Así, para que las fronteras entre los Estados puedan desmoronarse, nos hemos cercado con una Muralla China. Así, para que el trabajo pueda convertirse en el futuro en un descanso y un placer, hemos introducido el trabajo forzado. Así, para que no pueda derramarse ni una gota de sangre, hemos matado, matado sin tregua".

No se podría pronunciar ninguna oración fúnebre más elocuente sobre la tumba de una ideología que fracasó ante sus creyentes porque menospreciaron la verdadera naturaleza del hombre.

NOTAS

III. EL INTELECTUAL COMO MARXISTA

(1) En una carta a Theodor Cuno, enero 24, de 1872.

(2) MARTÍN BUBER, *Paths in Utopia*, Beacon Press, Boston, 1958, p. 133.

(3) HANNAH ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Nueva York, 1958, p. 469.

(4) *On Historical Materialism*, 1892.

(5) "Retour à Marx" en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1958.

(6) Ibíd.

(7) GEORGE LUKÁCS, *La Destruction de la raison*, L'Arche Ed., París, 1958, I.

(8) HENRI LEFÈBVRE, *La Somme et le Reste*, La Nef de Paris, París, 1959, II, 659.

(9) Ibíd., p. 524.

(10) Ibíd., I, 39-40.

(11) *Literatur und Klassbewustein, Existentialisme ou Marxisme?, La Destruction de la raison.*

(12) LEFÈBVRE, obra citada, I, 158.

(13) Ibíd., p. 221.

(14) HAROLD J. LASKI, *Reflections on the Revolution of Our Time*, Viking Press, Nueva York, p. 5, 1943.

(15) MAX ADLER, *La Pensée de Marx*, p. 108.

(16) P. NAVILLE, *De l'aliénation à la jouissance*, Librairie Marcel Rivière, 1957.

(17) LEFÈBVRE, obra citada, II, 401-2.

(18) *Contrat social*, Éditions Sociales, p. 99.

(19) En *La Nation Française*, mayo 29, 1959.

(20) GOOCH, *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Nueva York, 1954, 3ª ed., p. 179.

(21) Ibíd., p. 43.
(22) Librairie Marcel Rivière, 1959.
(23) P. 397.
(24) *Entretiens sur la politique avec Sartre, Rousset, etc.* p. 99.
(25) *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952, p. 125.
(26) *Trotsky Diary in Exile... 1935*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1958.
(27) "Mao, Marx and Moscow", *Foreign Affairs*, julio de 1959, p. 564.
(28) Presses Universitaires de France, París, 1959.
(29) Ibíd., p. 115.
(30) Ibíd., pp. 143-4.

CAPITULO IV

EL INTELECTUAL COMO PROGRESISTA

La dificultad de una definición de la palabra "progresista", tal como se la aplica a las ideologías, las políticas y los intelectuales, es realmente considerable. Las tiendas de campaña progresistas están dispersas, pues, por todo el panorama del mundo moderno: el humanismo, el extremismo, el librepensamiento, la educación para adaptarse a la vida, el liberalismo de nuestros días ("ritualista"), el socialismo, la masonería y las variedades del marxismo libertario, todos ellos se inspiran en creencias básicas análogas, aun en el caso de que los que así piensan no vean siempre cada cual en un mismo plano el dogma del otro. El término "progresista", al mismo tiempo, tiene una carga emocional, porque el concepto moderno de "progreso" es la palabra más inmediatamente accesible cuando la gente quiere hablar de la historia como de una franca expresión de mejora infinita, de emancipación social, de niveles de vida más altos. Por eso, en el plano del periodismo popular y de los medios de comunicación con las masas, ese término posee cualidades mágicas que nadie puede poner en duda o contradecir; en el nivel de los intelectuales de tercera zona y mercachifles de ideas, el adjetivo "progresista" es un rótulo bajo cuyo amparo cualquier disparate o bazofia sentimental evidentes pueden pasar sin inspección. En otro nivel, más respetable que los anteriores, "progresista" significa apego a la corriente histórica de las ideas ilustradas y extremas, una mentalidad partidaria de las reformas hasta

que las condiciones de vida de la humanidad puedan acercarse al ideal.

¿Qué ideal? ¿El ideal de quiénes? Ése es el punto en que el "progresista" mide por primera vez su espada con la de sus diversos adversarios; porque entonces el "progresismo" deja de ser un método y se convierte en una opinión mundial, en una ideología, en una religión. El progresista, naturalmente, niega esto, porque, en su opinión, el "progreso" es, por definición, el ideal de todos, de la historia misma, ya que es la empresa colectiva de la humanidad; y se considera a sí mismo un ecléctico y un representante del pluralismo cultural que elige lo mejor que pueden ofrecerle otros sistemas. Así, por ejemplo, es imposible clasificarlo como "agnóstico", ya que otro progresista puede ser, en realidad, un creyente y un religioso; tampoco se le puede identificar como *políticamente extremista*, ya que muchos progresistas predican la comprensión y la cooperación entre las clases; y no acepta que lo llamen *pragmatista filosófico* por la sencilla razón de que la mayoría de los progresistas creen en los "valores" y sienten, por lo general, un respeto muy grande, aunque vago, por la tradición humanista.

Y lo mismo sucede con toda tentativa de ubicar en una categoría al intelectual progresista, ya que está convencido (así es como justifica su eclecticismo) de que ser un *ser humano* es apoyar al *progreso*; rechaza con indignación la acusación de que es un ideólogo, porque como aspira a ser universal no puede aceptar que lo llamen limitado y particularista en ningún sentido.

Sin embargo, desde el punto de vista que hemos adoptado en este libro, la posición del progresista parece fundamental en la historia de las ideologías. En realidad, la ideología progresista ha sido una consecuencia más directa, más orgánica, de las tendencias que hemos examinado —el secularismo medieval, la democracia inspirada en la Reforma, la crítica filosófica del enciclopedismo, el utopismo desde Rousseau hasta Saint-Simon— que el marxismo o (como lo veremos) el fascismo. El progresismo moderno es heredero del extremismo del siglo XIX, mientras que tanto el marxismo como las ideologías reaccionarias, a pesar del extraordinario y firme éxito del

primero y del estallido espectacular de las últimas, solo han sido ramas del tronco ideológico principal. El progresismo moderno ha asimilado, aunque solo sea superficialmente y en una forma cada vez más empobrecida, las tradiciones cristianas y humanistas, y como resultado, ha extendido su influencia a los problemas, a los pensadores y a la opinión pública cerrada a las solicitaciones ideológicas que rompen más radicalmente con esas tradiciones. En cuanto al futuro, se puede vaticinar que, dado el compromiso de los intelectuales progresistas con el pensamiento utópico, el progresismo sobrevivirá al propio marxismo que, a medida que la Rusia de los Soviets se convierte en un Estado de clase media, va perdiendo su seducción progresista. Mientras tanto, con todo, el progresista que comparte, en esencia, sus ideales con el marxista, lamenta el fracaso del comunismo en cuanto se refiere a la difusión pacífica de esos ideales.

Como otras ideologías de los tiempos modernos, el progresismo tiene un doble origen: *filosóficamente* ha surgido de cierta imagen de Dios, el universo, el hombre y la naturaleza humana, una imagen que llamamos secular; *históricamente*, ha sido una tentativa de reconstruir la unidad —social y política— de la humanidad, después de la pausa del Renacimiento. Como otras ideologías, el progresismo adoptó la premisa de que la nueva unidad debía ser secular porque no hay más orden en el universo que el *orden humano*; de esto, derivó que la sociedad unificada y perfecta que quieren establecer los progresistas no reconozca a ningún orden divino y, por lo tanto, a ningún deber divino fuera de sí misma. Solo le debe lealtad a la *Civitas Terrena*, de cuyas leyes y reglas ha de excluirse toda alusión a un orden trascendental. Por eso, aunque los diversos proponentes radicales de la "sociedad perfecta" se han mostrado dispuestos a tolerar una relación individual entre la conciencia del individuo y su Dios, han insistido en que la cohesión social sea el fruto de una moral secular que, por ser la única válida desde el punto de vista de la comunidad, es un fin en sí misma. (Es así como una nueva "metafísica" secular se ha infiltrado en la idea de las sociedades modernas.)

Si, ahora, la moral secular o social ha de ser realmente la piedra fundamental y garantía de la coexistencia de la gente, debe admitirse que el "hombre social", que vive a la altura de los patrones de su medio, es también el "hombre bueno". Para demostrar que es bueno, debe probar su adhesión a la sociedad, a sus objetivos y sus métodos; para que la sociedad muestre *sus* bondades, ella (sus dirigentes y voceros) debe demostrar que la gente le tiene apego y que satisface las aspiraciones de ésta. Cuando el apego del individuo a la sociedad se da por sentado (el anticolectivista, el disconformista, es decir, el *hombre privado*, no es un adversario político, sino un hereje que está fuera de la esfera de la unanimidad) y cuando la sociedad lo recompensa cuidando de él desde la cuna hasta la tumba, no hay necesidad de *política*, que es el equilibrio de los conflictos y los intereses; el diálogo entre el hombre bueno y la sociedad buena es suficiente en sí y hace superflua y aun sospechosa cualquier otra forma de asociación y canal.

El progresista adopta, desde luego, la misma actitud equívoca, cuando se enfrenta con las relaciones del individuo y la sociedad, que Rousseau y sus adeptos del siglo XIX. Sostiene que, debido a la bondad esencial del hombre, toda sociedad o grupo, si se los deja en paz, sin una presión externa, encuentran una manera de desempeñarse, de regularse a sí mismos; hay en cada individuo una especie de imagen espejo de la Voluntad General que guía su mente deliberativa y su mano votante. Tal es, desde luego, la suposición básica de la democracia que, en la interpretación de los progresistas, se ha convertido en la eliminación del poder de los asuntos humanos. "La democracia contemporánea es la difusión del poder a través de toda la comunidad —escribe John Strachey—. Y la difusión del poder, exagerada cada vez más, apunta a su vez hacia la eliminación del poder. Porque si todos pudieran tener un poder exactamente igual, nadie tendría evidentemente, poder alguno sobre sus semejantes. Esto, desde luego, es para nosotros un ideal lejano; es el ideal de la cooperación perfecta en la libertad perfecta (1)."

Por eso, la libertad es equiparada a la ausencia de poder; pero el poder —es decir, la concentración del poder— nunca está ausente; solo que, en las condiciones de vida democráticas, es más difícil de localizar. Sin embargo, el progresista supone que la libertad, por ser la ausencia de poder, es una moral buena en sí misma, usada solamente para objetivos nobles y de autolimitación. Nunca se le ocurre que, como dice Maritain, de transmutación en transmutación, el principio de Rousseau (todo ser humano ha nacido libre y solo debe obedecerse a sí mismo) concluye, por intermedio de una serie casi continua, en una sociolatría comunista o, mediante un movimiento reactivo hacia atrás, en una estatolatría totalitaria (2).

Esta idea está, ciertamente, detrás de la imagen que tienen los norteamericanos de su sistema democrático, que se supone permite una libertad y autoexpresión completas, y que, sin embargo, genera decisiones con las cuales todos pueden estar de acuerdo. De ahí la costumbre norteamericana de dejar que los grupos y asociaciones (avisadores de televisión, sindicatos obreros, organismos estudiantiles) ejerzan ellos mismos función de policía cuando se revelan en su ambiente la delincuencia, el atropello o la inconducta. Se supone que los hombres libres son buenos y honestos, y aunque siempre se ven tentados a violar la moral, la ley o un conjunto de reglas, la confianza expresada públicamente en su hombría de bien y honradez los devolverá al camino de la honorabilidad.

Por el contrario, el intelectual progresista está entusiastamente dispuesto a usar el poder político coercitivo del Estado (la burocracia y la legislatura) cuando quiere ejecutar sus planes o los ve amenazados. Se convierte muy fácilmente en adepto de Robespierre al obligar a sus semejantes a ser libres. A pesar de su fe, afirmada sin cesar, en la libertad individual, no deja pasar ninguna oportunidad de adueñarse del poder y de instalarse en el puesto de comando. En realidad, parece decir que la verdadera libertad del individuo consiste en enajenar esa libertad en beneficio de la colectividad, que le garantizará entonces la seguridad entre los demás y la igualdad con ellos. Pero, como es muy natural, se exime a sí mismo de este deber alienando su libertad; cuando ha

colonizado la sede del poder, la convierte en una fuente de sabiduría profética, en un oráculo, sin creer jamás que el poder sigue siendo lo que ha sido siempre: un instrumento político de doble filo. Así, Johannes Messner, quien ha estudiado intensamente el movimiento laborista inglés en el gobierno y fuera de él, muestra cómo la concentración de la propiedad, hasta en manos de un Estado democrático (mediante la nacionalización), ha creado una nueva autocracia de los burócratas que, al tratar de imponer la igualdad, se ve llevada a limitar o suprimir la libertad individual. El Estado socialista debilita a la propiedad privada hasta que él emerge como único gigante económico entre los pigmeos individuales que sucumben al resistírsele o aceptan su tutela total. [1]

1 Esta evolución fue preparada conscientemente por los fabianos: "Deberíamos continuar con nuestra política de inoculación de darle a cada clase, a toda persona que caiga bajo nuestra influencia, la dosis exacta de colectivismo que esté preparada para asimilar —escribían los Webb en 1895—. Y deberíamos seguir mejorando y ampliando la maquinaria del gobierno que quedara en nuestras manos". Los Webb creían en "el inevitable desarrollo de una clase administrativa oficial en el Estado moderno. Una clase muy poderosa, que representaría el poder del futuro". (Anne Fremantle, *This Little Band of Prophets: The British Fabians*, Nueva York, New American Library, Mentor Books, 1959, pp. 102, 105.)

Strachey, Galbraith y otros economistas arguyen que la nacionalización se ha vuelto necesaria a causa de la concentración de la producción en manos de unas pocas sociedades anónimas gigantescas que adoptan métodos monopolistas. Pero como lo muestra la historia reciente de las sociedades anónimas, por pocas que sean, sus intereses divergen a menudo, sea bajo la presión del Estado o de los sindicatos obreros, etcétera. Además, en los países abiertamente socialistas, la existencia del pequeño comercio no solo se ha hecho simplemente muy difícil, sino que se ha extinguido por completo. Si se tiene en cuenta todo, hasta un poco de competencia es preferible a la falta total de competencia; la precaria lucha por la supervivencia del pequeño comercio es, con todo, una mejor condición para ello que su supresión brutal por el poder del Estado y su administración. La mala administración económica, el derroche, la negligencia

El mismo proceso y los mismos resultados —para tomar otro ejemplo— pueden observarse en la historia de la educación progresista de Estados Unidos. Los discípulos de John Dewey, asimismo, empezaron por afirmar que hablaban en nombre de un ideal "progresista", es decir, liberador, la "emancipación" de los niños y de los estudiantes de la autoridad tradicional de los padres, los maestros y los convencionalismos sociales. Pregonaban el derecho a la autoexpresión, a la búsqueda individual de la verdad interior, al auténtico florecimiento de la personalidad. La escuela, el aula, la casa y, finalmente, la sociedad debían convertirse en la cooperación, dada libremente, de seres humanos autónomos. El maestro —para hablar sólo del aspecto académico de la educación progresista— sería en el mejor de los casos una especie de director del debate, alguien que podría proponer las actividades del día, pero a quien no se le permitiría imponer. A partir de este punto ha habido, desde luego, infinitas variaciones sobre el mismo tema, una más absurda que otra. La libertad es la tarea más difícil de asumir; pero la apariencia de libertad es una herramienta fácil porque su esencia es la irresponsabilidad; esto explica la extraordinaria cantidad de estupidez que los charlatanes educacionales han volcado sobre la sociedad norteamericana y sus escuelas en los treinta últimos años. Pero esto solo fue posible porque, con los lemas de libertad, espontaneidad, enseñanza personalizada, cursos electivos, educación democrática verbal y de

en territorio fiscalizado por los Soviets, sobre lo cual le llegan a diario informes a la prensa occidental, prueban la incompetencia del Estado para manejar la economía de un país. "Se ha probado —escribe el político socialista francés André Philip— que la socialización de los medios de producción no basta para solucionar el problema social. Hasta en una empresa nacionalizada el obrero siente la explotación y la opresión, y el cambio de propiedad no modifica las relaciones sociales internas... Con el poder político e industrial concentrado en unas pocas manos, la clase dirigente tendría una potencialidad superior a la que haya poseído nunca una clase capitalista." (*Le socialisme trahi*, p. 51.)

textos, los educadores progresistas establecieron, en primer lugar, la tiranía de sus dogmas en las escuelas individuales y en las juntas escolares, y en segundo término, un directorio interrelacionado sobre la mayor parte del sistema educacional del país. Mediante sus poderosísimas organizaciones han tratado de monopolizar la educación, colonizando los colegios superiores para maestros y luego las oficinas del gobierno, tanto las federales como las estatales, hasta que, finalmente, piden ahora con energía el apoyo federal y la abolición de las escuelas privadas como "no-democráticas".

Solo hay dos ejemplos y, además, los dos —los laboristas ingleses y los educadores progresistas norteamericanos— pueden ser calificados de excepciones, o no ser considerados realmente progresistas por los que admiten serlo, pero repudian toda semejanza entre sus ideales y prácticas y los de esos laboristas y educadores. Mi misión es, por eso, analizar la filosofía, la mentalidad y las actitudes de los ideólogos progresistas para poner de manifiesto su deuda con cierta concepción del mundo que tienen en común. En otros términos, debemos identificar ahora al intelectual progresista en algunas de sus proteicas formas.

Recordemos que el progresismo es la formulación ideológica de la creencia filosófica en el Progreso, tal como la presentaron los enciclopedistas. En ese sentido, es una creencia más antigua que el marxismo, que es el producto conjunto del progresismo, el utopismo extremista, el pensamiento económico inglés, la filosofía hegeliana y el materialismo de Feuerbach, Büchner y otros. Los pensadores marxistas tuvieron un gran respeto por los colaboradores de la *Encyclopédie*, sobre todo por Diderot, y admitieron su deuda con los materialistas La Mettrie y Condillac. Por otra parte, los progresistas comparten la veneración marxista por la historia, no como relato y estructura de la condición humana, sino como terrible mecanismo que guía las épocas y orienta con benevolencia a la humanidad en el camino hacia el mejoramiento. Es verdad que una concepción materialista del mundo y del hombre sería completamente incompatible con la suposición, después de todo espiritual, de una fuerza histórica, pero ese abismo es cubierto por la doctrina de la evolución, que le concede a la materia la facultad (¿surgida de dónde? —el progresista no lo dice) de renovarse y perfeccionarse a sí misma. Al término del proceso evolutivo, el progresista encara la creación suprema de una especie de vago dios —no iniciador, sino producto de la vida y la evolución— hacia el cual todo tiende en una forma análogamente insondable. La historia, pues, es una de las formas evolutivas.

En este sentido, el jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin les ha prestado un servicio considerable a aquellos progresistas a quienes las versiones más torpes del darwinismo no pueden satisfacer, por ejemplo, los progresistas cristianos y los espiritualistas en general. El padre Chardin, en realidad, ha enseñado que las condiciones de la biosfera (es decir, la manifestación de la vida, inclusive la vida humana, sobre nuestro planeta) son tales hoy que permiten el próximo y acaso último paso de la evolución, la *noosfera,* la manifestación de la mente o el espíritu puro. El ser nuevo, espiritual, experimentará el mundo, por fuera y por dentro (la esfera moral), en una forma cada vez más profunda, hasta experimentar la génesis de Dios Mismo. Según las palabras del padre Chardin, la humanidad converge hacia un punto Omega en el que la noosfera estará intensamente unificada y alcanzará una organización hiperpersonal: este proceso es la aparición de la divinidad (Cristogénesis). Así, semejante a las ideas de Bergson, pero más radical y expresado en forma más extrema, el pensamiento del padre Chardin llega a la conclusión no sólo del advenimiento de un hombre biológica y espiritualmente superior a nosotros, sino del advenimiento de Dios como producto supremo del proceso. "El universo es una máquina creadora de Dios —dijo Bergson—, Dios nos espera más adelante", sostiene el teólogo-antropólogo jesuita. [2]

[2] La conclusión del católico padre Chardin se parece muchísimo a la de Ernest Renan, quien escribió lo siguiente, después de haber repudiado su fe cristiana: "Como la labor universal de todos los seres vivientes es hacer más

Se supone que, antes de alcanzar el fin —y el producto final— de la evolución, el aumento numérico de los hombres y el mejoramiento de la comunicación creará más sustancia mental. "La humanidad como un todo —comenta con tono aprobatorio Sir Julian Huxley en su introducción a *El fenómeno del hombre* de Chardin— logrará una actividad mental más intensa, más compleja y más integrada, que pueda guiar a la especie humana por la senda del progreso hasta niveles más altos de hominización".[3] Tomando como unidades de su pensamiento las formas biológicas de la evolución, el padre Chardin creía en una unificación global del conocimiento como prerrequisito necesario de todo progreso humano como futuro de la humanidad. "Para ver la vida adecuadamente, nunca debemos perder de vista la unidad de la biosfera, que está más allá de la pluralidad y la rivalidad esencial de los seres humanos", escribió (3). Por eso vaticina, como necesaria y conveniente, la etapa *asociativa* en la evolución del hombre, cuando esté terminada la *individualista*: una etapa de conocimiento colectivo en que la humanidad se convierta en *una*, como si los seres humanos individuales fuesen simples organismos de un ser unificado, sobrehumano. Sir Julian Huxley extrae simplemente esta conclusión: "La incipiente transformación de la humanidad en una sola unidad psicosocial, con un único noosistema o consorcio de pensamiento común, proporciona al proceso evolutivo los rudimentos de una cabeza" (4). Él, el progresista evolutivo no religioso, discrepa con las tesis del jesuita solo en cuanto encara, como significado y realización de la historia, no a Dios, sino "las manifestaciones superiores de la naturaleza humana en el arte y en el amor, en la comprensión intelectual y en la adoración aspi-

perfecto a Dios, es decir, obtener la resultante definitiva que cerrará el círculo de las cosas unificándolas ...la razón tomará algún día en sus manos la supervisión de esa gran tarea, y después de haber organizado a la humanidad, organizará a Dios''. (*L'avenir de la science*, p. 757.)

[3] P. 17. El término ''hominización'' es del padre Chardin.

rante".[4] Huxley cree, en aparente oposición a la profesión de fe del jesuita, en la eliminación gradual de lo sobrenatural y en el establecimiento de una religión —o, como lo ha expresado con una característica falta de precisión, "un sistema de creencia, estructura de valores, ideología, llámeselo como se quiera"— que es "evolutiva" porque todo ha evolucionado análogamente en este mundo, "la tierra, los animales y las plantas, nuestro yo humano, la mente y el alma, el cerebro y el cuerpo". El fin de la evolución, dice Huxley, es la existencia organizada por el conocimiento —"la estructura de los hechos y de las ideas"— que ha de sustituir a la religión, puesto que el hombre no necesitará ya un "refugio contra la soledad" y un "paraguas de autoridad divina contra la responsabilidad de las decisiones personales".

Sea que se adhiera al materialista Huxley o al espiritualista Chardin, el progresista cree en el progreso de la historia, del hombre, de la sociedad y, como lo hemos visto, de Dios Mismo, quien, para él, no es una *persona* sino un *proceso* o un *producto*. Para el progresista, todo está en movimiento[5] y tiene una dirección, y aunque solo conozcamos la plataforma donde estamos parados, podemos estar seguros de todo el movimiento que nos rodea. "En el núcleo del liberalismo —escribe Yves Simon— hay una fe casi religiosa en una especie de Demiurgo, inminente en el torrente de los hechos contingentes o, más bien, idéntico al torrente mismo de los hechos contingentes... Debido a este benévolo Espíritu de la Naturaleza, se supone que la contingencia y la casualidad darán por resultado, indefectiblemente, realizaciones felices (5). "

El vasto compromiso del intelectual progresista con el

[4] Éstas y algunas de las citas siguientes son del discurso pronunciado por Sir Julian Huxley al celebrarse el centenario de Darwin en el otoño de 1959 en la Universidad de Chicago.

[5] Marx escribió su disertación doctoral sobre Heráclito, el filósofo del dinamismo y del cambio incesante.

mundo contemporáneo hace necesario definir tres categorías de acuerdo con el medio, el objetivo y el método. Por lo tanto, dividiremos el resto de este capítulo en tres partes: el estudio del intelectual progresista como 1) un *liberal-humanista* que seculariza los valores caros a los hombres y busca las condiciones de su realización en la existencia individual y social, 2) *un compañero de viaje del socialismo y el comunismo*, para quien esos valores se han amalgamado en el valor esencial de la "sociedad perfecta", de la cual, a su vez, esos valores obtendrán una nueva vida, y 3) un *esteta* que no encuentra un orden racional en el universo y por lo tanto una relación entre los valores, y quien, como consecuencia, cultiva aquellos que —de preferencia la *belleza*— aunque precarios, pueden ser arrancados de la falta general de sentido para trocarse en la exquisita flor de un día.

1) En la base de la concepción progresista del mundo, hay una incomprensión de la naturaleza humana. O digamos más bien un concepto limitado, empobrecido por cinco siglos de humanismo occidental. *Humanitas* es una idea grecorromana, adoptada por los eruditos del Renacimiento para subrayar la racionalidad del hombre frente a la presunta irracionalidad de la Edad Media. Así, la racionalidad llegó a ser el sello distintivo del hombre y, durante algún tiempo, el símbolo y la garantía de su dignidad. Denis de Rougemont ha calificado el concepto cristiano de la persona humana de esencia irreductible de la civilización occidental; pero, desde el Renacimiento, las aspiraciones irracionales de la persona humana han sido pasadas por alto y desacreditadas en forma creciente; el entusiasmo por la ciencia del siglo XVII hizo más estrecho aún el concepto del hombre y el alcance de su conocimiento; y en el siglo XVIII, el ideal ya no fue la persona humana, de inspiración divina y rica existencialmente, sino el "hombre máquina" de La Mettrie y la estatua viviente de Condillac, construida mediante el agregado sucesivo de los sentidos.[6]

Así, se ha dado por sentado que, después de haber franqueado con éxito todas las vallas del irracionalismo, el hombre alcanzó grados más altos de humanidad. "Pero hasta la más noble definición del hombre que ha elaborado el humanismo —declara Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*— no alcanza a describirlo". La serie de definiciones que el humanismo, aliado sucesivamente a la ciencia, la tecnología, el liberalismo y el socialismo, ha propuesto, se hizo cada vez menos completa: o bien éstas encerraron al ser humano detrás de las rejas del escepticismo (desde Montaigne hasta André Gide), o limitaron sus aspiraciones a las formas políticas y sociales como "ciudadano libre", "burgués liberal". "proletario con conciencia de clase".

Esas alianzas le han costado al humanismo su *raison d'être* original. En el siglo XVIII, el "humanista" se convirtió en el "hombre de ciencia" y en el "organizador de la sociedad científica"; la *Encyclopédie* fue, para citar nuevamente el estudio del profesor Arthur Wilson, a un tiempo un "depósito de conocimiento", un "estímulo intelectual y emocional" y un "abridor de ventanas" hacia panoramas sociales ilimitados. Pero en los siglos XIX y XX, la ciencia y la sociedad científica vencieron y se emanciparon, dejando al humanismo como un simple residuo ideológico que los proveyera de respetabilidad emotivo-cultural. El humanismo parece ahora un rezagado en todos los movimientos modernos, un recuerdo venerable pero embarazoso de la edad heroica.

Con el eclipse del humanismo, sucedieron dos cosas: *una* de ellas fue que la ciencia disminuyó y redujo más aún la imagen del hombre, que el humanismo había despojado de su carácter sacro y mutilado; esta nueva

6 "El vicio peculiar de los humanismos clásicos —dice Jacques Maritain— concierne no tanto a lo que afirma este humanismo, como a lo que desdeña, niega y divide. Es lo que podríamos llamar una concepción antropocéntrica del hombre y la cultura." (*El escolasticismo y la política*, p. 12.)

imagen exhibía a la naturaleza humana sin realidades psicológicas y espirituales básicas e indestructibles. Por el contrario: de acuerdo con el dogma revolucionario, el hombre no es la "cumbre de la creación", es decir, un producto acabado, sino solo una etapa biopsicológica con numerosas imperfecciones que deberán ser corregidas por el ser que represente la etapa siguiente. Si le preguntamos al progresista hacia qué formas de perfección apunta la evolución, admitirá que ésta es una *forma ideal*, una especie de *dios-hombre* (ver Chardin y Huxley), al cual los seres humanos que él y nosotros conocemos pueden aproximarse, pero que será "infinitamente superior". Admitirá, más aún, que nos acercaremos sin cesar al objetivo mediante la evolución natural, pero que podemos dar algunos pequeños empellones estimulantes a ese proceso manipulando los factores evolutivos, tales como los genes, o, más toscamente, fabricando supermáquinas que harán el trabajo físico y cerebral de millones de personas en una fracción de minuto. Por eso, al hombre, tal como es, el progresista de razonamiento lógico lo considera como un mecanismo excelente, pero que dista de poseer la excelencia que tendrán sus descendientes dentro de un millón de años o la perfección del mecanismo que se disponen a construir los ingenieros.

En un libro del que me ocupé hace pocos años, Jerome Rothstein ([6]), un ingeniero, informó al lector sobre la ilimitada potencialidad de la cibernética para crear: 1) un mundo unificado; 2) máquinas "dotadas de valores, aptas para juegos o capaces de buscar objetivos"; 3) la perspectiva de "reducir la infinidad de filosofías posibles al grupo menor de las de validez posible" para "resolver los problemas que realmente importan"; 4) una "atmósfera mundial" en que la libre experimentación con las ideas (¡una contradicción, por lo demás, con la exigencia expresada en el número 3!), y, por añadidura, el "control" de la natalidad y la proscripción de las guerras ahorrarán miles de millones de horas-hombre para las actividades constructivas, tales como la propagación de la civilización terrestre (¡si es que queda alguna!) a otros planetas.

Éstos son, pues, los objetivos del proceso de perfeccionamiento, sea mediante la evolución natural o manipulada o mediante la construcción de supermáquinas. No todos los progresistas tienen la candorosa imaginación del señor Rothstein, pero las concepciones erróneas sobre la naturaleza humana llevan inevitablemente a concepciones erróneas sobre el destino y los objetivos del hombre. Hasta una progresista más culta y refinada que Rothstein, Simone de Beauvoir, predica en su libro *El segundo sexo* que es deseable que las mujeres se asemejen a los hombres y dejen de mirarse desde el punto de vista de la atracción sexual del hombre. "No es la naturaleza la que define a la mujer —escribe—. Es la mujer quien se define a sí misma afrontando a la naturaleza por su cuenta en su vida emocional" (p. 65).

La *segunda* consecuencia del eclipse del humanismo es el énfasis sobre los *valores*. El humanismo era generalmente la "causa del hombre". Pero al hombre, a quien definía implícitamente el humanismo como un punto solitario en la infinitud del espacio, un drama sin desenlace, se le atribuía, en ausencia de Dios y de los absolutos, la invención de plataformas limitadas sobre las cuales podía pararse de manera precaria, mientras contemplaba el abismo que se extendía allá abajo. Pero, precisamente: cuando dice "valor", el neohumanista no advierte que quiere decir un sustituto de la verdad, es decir, una mera valuación subjetiva, la sombra en vez de la sustancia. En su opinión, el hombre no es ya el "pastor del Ser" (Heidegger), sino, como lugar del acto de valuación, una libertad autoproclamada, un dios nombrado por él mismo.

Sin embargo, el vacío rodea esta orgullosa afirmación de sí mismo y el orgullo se convierte en desesperación. Ésta es la experiencia del absurdo tal como la describe Albert Camus, quien, en su breve vida, nunca logró responder a la pregunta central de todo el humanismo moderno: "¿Es capaz el hombre, por sí solo y sin el apoyo de lo eterno, de crear sus propios valores?" ([7]). Por eso el humanista se ve obligado a sostener que, cuantos más "valores" abarca, más a fondo penetra en la sustancia de la realidad y más largas son las raíces que extiende adentro del suelo de las culturas. Si "el hombre es

la suma de sus actos", como enseña el humanismo existencialista de Sartre (y de Malraux), más actos creadores de valores (¿y de qué acto podemos decir, por falta de un criterio filosóficamente aceptable, que *no* crea valores?) indican una "presencia" más rica en el océano circundante del absurdo. El resultado es que el hombre ideal del humanista se convierte en el "extranjero" de Camus, que inventa sin cesar razones para mantenérse vivo y acumular "valores" a fin de poblar el universo vacío de fantasmas. Porque debe sostener, con Sartre, que "la vida no tiene un significado a priori ... nos incumbe a nosotros darle un significado (ya que), el valor no es otra cosa que el significado que elegimos". Este humanismo, con todo, implica también la defensa del acto inhumano, que es asimismo inventado libremente: el acto de anular la libertad de otro, de aplastar su dignidad; el universo del marqués de Sade; el campo de concentración de Hitler y de Stalin.

¿Cómo escapa el humanista a este dilema, el dilema de justificar el bien así como el mal? ¿Cómo ha de explicar su preferencia por los "actos positivos", engendrando "valores positivos" cuando nada liga entre sí en este mundo a los "extranjeros" petrificados en su soledad, las mónadas tan hostiles que la existencia de la una es el infierno para la otra? Y, finalmente: ¿cómo encuentra *sentido* en un mundo que, a pesar de la febril actividad que él recomienda, sigue siendo a su entender obstinadamente absurdo?

Hay dos tentativas de responder a esas preguntas: el humanismo existencialista y el humanismo científico. Ambas llevan al umbral de la inhumanidad.

"El primer paso adelante de un hombre consciente de que es un *extranjero* —escribe Camus—, es reconocer que comparte esa experiencia con todos los demás hombres... El sentimiento perturbado de un hombre se convierte, así, en un mal colectivo" (8). Y, asimismo: "Cuando experimento lo absurdo, mi sufrimiento es individual. Desde el momento en que me rebelo, sé que lo compartiré con los demás... Me rebelo, por lo tanto *nosotros* lo hacemos" (9).

La rebelión —que, por lo demás, se ve condenada a la frustración al lanzar sus ofensivas contra la situación humana (10)— es, por eso, el único momento en que la gente puede sentir un vínculo, una solidaridad, una finalidad común. Pero, ¿no fue precisamente Camus quien acusó a las revoluciones de llevar a una nueva opresión, una nueva tiranía y un nuevo aislamiento del individuo golpeado, temeroso? "La revolución total —escribió— dio por sentada la plasticidad absoluta de la naturaleza humana, la posibilidad de reducirla al estado de una fuerza histórica. Pero la simiente de la rebelión en el hombre es su negativa a ser tratado como una cosa y a ser reducido a la historia" (11).

En esta forma, el acto de la rebelión se borra a sí mismo, porque "su ambición metafísica es construir, después de la muerte de Dios, la comunidad de los hombres finalmente divinizados" (12). Pero la "inseguridad de este nuevo dios (encarnado en el Estado totalitario) exige que le sacrifiquemos todo lo que tenemos... Interpreta a toda rebelión como una elección automática contra la única verdad" (13).

La respuesta del humanismo científico, asimismo, debe llevar en definitiva a la destrucción de la inspiración inicial, es decir, la defensa del hombre. Mientras que el humanismo existencial —con la experiencia de lo absurdo como núcleo —ha sido una reacción contra las afirmaciones totalitarias de la ciencia y contra su neutralidad con respecto al bien y al mal, el humanismo científico es el heredero de la convicción original: la ciencia puede y debe servir al hombre, puede y debe fortalecer sus valores dotándolos de una base firme.

En cierto sentido, el humanista científico espera de la ciencia la misma función que espera Camus de la rebelión: ser el fermento de la historia, su fuerza activadora. Pero mientras que la rebelión es un hecho poco frecuente, la ciencia es un proceso continuo de acumulación de experiencia y conocimiento; y es además un proceso público de conocimiento, que exige cooperación, intercambio de opiniones y patrones convenidos de medición y prueba. Además, se le considera extensible del mundo físico a la esfera moral y social; la pauta del pensamiento científico, propugnó Dewey, "puede ser

adoptada como una norma para pensar sabiamente sobre los asuntos políticos y sociales".

Así, la conquista del hombre racional halla su florecimiento final en el reino de la ciencia. Pero, asimismo: mientras que, en el sistema de Camus, el *absurdo* y la *rebelión* son los dos polos de una situación dialéctica —la situación del hombre mismo— entre los cuales la tensión nunca se relaja, el humanista científico cree que puede despojarse del pasado y considerar inaplicable la sabiduría inmemorial. Éste es un mundo de cambios, afirma Sidney Hook, y solo la inteligencia puede dominar sus problemas, no una "tradición cultural transmitida". El pasado presenció un choque de opiniones mundiales entre el "dogmatismo anticientífico" y el "método científico"; el primero fue impuesto por "las clases cultas de las sociedades europeas jerárquicamente ordenadas que tomaban partido por la Iglesia y el rey y el *statu quo* social"; el segundo implica una sociedad democrática y una forma de gobierno porque significa estar abierto a la experimentación y estimula el cambio. Por ese motivo, nunca puede apropiarse de él una clase o una *élite*. "Si rechazamos el método científico como autoridad suprema para juzgar tanto el hecho como el valor, ¿con qué podemos sustituirlo? —escribe Hook—. Toda alternativa implica en algún punto una autoridad institucional que, como lo indican los testimonios históricos, se presta al abuso, que proclama estar por encima de todos los intereses y se convierte en la expresión de un interés especial dotado de los símbolos de la autoridad pública" (14).

En otros términos, Hook nos invita a depositar nuestra confianza total en la *ciencia,* ya que el humanista existencialista insiste en que la depositemos en la *revolución.* Ambos quieren romper con el pasado y creen que se puede construir un mundo del cual desaparecerá el abuso porque determinado tipo de espíritu —revolucionario o científico— inspira a la sociedad y sus instituciones. Ambos consideran al hombre infinitamente dúctil y a la comunidad todopoderosa, siempre que funcione de acuerdo con la mejor fórmula.

Por eso, como el neohumanista es incapaz de eludir la

embarazosa situación de justificar cualquier acto, debe terminar por negar el problema del bien y del mal. Afirma que éstos no forman parte de la estructura del hombre o, para decirlo de otro modo, que pueden ser anulados en su fuente o neutralizados en sus efectos: la revolución establece la buena sociedad. La ciencia elabora las mejores técnicas sociales. En otros términos, el hombre se ve aliviado de la carga del bien y del mal y de la angustia de tener que encontrar un sentido en una existencia absurda. Es la colectividad la que toma sobre sí esas cargas: fija los objetivos, obtiene el consentimiento del individuo mediante la educación y el adoctrinamiento, e institucionaliza las respuestas así garantizadas por adelantado. En definitiva, pues, el neohumanista entrega al individuo a la colectividad y le promete solucionar sus problemas en el nivel público. La *sociedad ideal,* así, termina por reemplazar al *hombre ideal.*

La suposición *política* del progresismo corre paralelamente a sus suposiciones (seculares) humanistas, de las cuales ha surgido filosóficamente. Así es como comentó Schopenhauer la actitud progresista básica de su tiempo: "Siempre y en todas partes, han provocado descontento los gobiernos, las leyes y las instituciones: esto se debe a que la gente se inclina a creer que son responsables del dolor que, en realidad, es inseparable de la vida humana... Pero esta inclinación nunca fue explotada en forma tan ruidosa como por nuestros demagogos contemporáneos; en oposición al cristianismo, profesan el optimismo; para ellos, el mundo tiene su *raison d'être* dentro de sí y está perfectamente organizado con vistas a la felicidad del hombre. Atribuyen a los gobiernos las miserias que contradicen su optimismo; si los dirigentes políticos cumplieran con su deber, la tierra se convertiría en un paraíso, lo cual significa que todos podrían, sin el menor esfuerzo, comer hasta hartarse, beber hasta emborracharse, hacer el amor y luego morir; esto es lo que quieren decir cuando hablan del progreso infinito de la humanidad".

Naturalmente, esta es una descripción bastante simplificada y tosca del programa progresista, pero solo porque se refiere a agitadores irresponsables y a masas que se abandonan a sus apetitos, en vez de las premisas filosóficas de las cuales derivan la demagogia y la promesa de un paraíso terrenal. No menciona el amor progresista por la Razón y su exigencia de que la sociedad esté organizada racionalmente, es decir, científicamente, ya que es la ciencia la que impone sus normas a la razón y llena de contenido sus categorías. Pero apunta hacia la actitud básica del progresista, su desprecio de la estructura de la vida, sus situaciones dadas y sus rigurosos datos; y evoca la impaciencia con que compele en favor de la pauta social, política, económica, internacional, que su ideología le impulsa a propiciar. Esto no equivale necesariamente a creer en un paraíso terrenal, aunque la imaginación del progresista llega a menudo a este extremo; pero, usualmente, la imagen encarada y empañada de lo que sería lo contrario de las reales condiciones imperfectas de la vida ejerce sobre él una gran fascinación y puede denunciar como cínicos a los que lo llaman para que vuelva del país de la ilusión a la realidad. Porque insiste en la materialización inmediata de su plan (confía en que habla por la evolución y/o la historia) y desarrolla un hábito, bien conocido desde las sátiras de Molière hasta la práctica médica contemporánea, la recomendación estereotipada de la misma curación para todas las enfermedades: en el caso de los médicos de Molière, sangrías; en el del progresista, la urna electoral (pues, como ya se dijo, la decisión correcta es, sin duda, ganar).

Inspirado por una sana concepción del mundo, el adversario del progresista subraya también la obligación de luchar por un estado constantemente mejorado del mundo, pero sabe, como dice Maritain, que "el bien y el mal crecen juntos"; que la historia y Jesús (o el ideal religioso) nunca se conciliarán; que el objetivo del individuo trasciende la historia y, aunque puede ser salvado, la historia no puede aspirar a la salvación.

El progresista no hace ese distingo: en primer lugar, porque para él no hay nada fuera de la historia, y la

propia historia no es una red de relaciones humanas, una manera de describir la condición del hombre, sino una realidad, una esencia... En segundo lugar, para él, el ideal, la perfección utopista, la sociedad sin fallas, la comunidad amada, es simplemente un capítulo que él leerá seguramente más tarde en el gran libro de la historia, pero del cual puede arrancar pasajes íntegros para su uso actual. No es que no crea en la evolución pacífica, en el logro garantizado de los objetivos de la humanidad, pero no tiene el sentido del tiempo histórico (vive en el futuro), y como cree que el mal (una embarazosa acumulación de circunstancias desfavorables) retrocede sin cesar ante el bien, lo escandaliza fácilmente la obstinación de los hechos que lo contradicen.

¿Significa esto que el progresista es un audaz buscador en las fronteras de las posibilidades? Después de todo, no lo limitan los desagradables hechos que ve de frente el realista; no necesita dar por sentado el mal como un ingrediente, inevitable siempre, en los asuntos humanos. Sin embargo, lo que vemos hoy es que el progresista, siempre sensible a las abstracciones, se ve influido fácilmente por las abstracciones históricas, que transforman su búsqueda en una empresa muy limitada, monótona y ortodoxa. En realidad, la única diferencia entre el progresista y su hermano racionalista del siglo XVIII es que éste usó abstracciones *estáticas* (libertad, igualdad, fraternidad, felicidad universal), mientras que el primero es seducido por otras *dinámicas*, tales como la marcha de la historia, el curso irreversible de los acontecimientos, la evolución, la necesidad histórica, el despliegue gradual de una conciencia universal y elementos semejantes.

La lejanía relativa del *fin* es, desde luego, reconocida por el progresista en lo más íntimo de su corazón. Por eso quiere, en su impaciencia, darles toda su devoción a los medios: en esa forma puede experimentar la agradable sensación de sumergirse en la corriente de la historia y de la evolución. En el ínterin, la distinción entre los medios y el fin puede desaparecer por completo: el progresista toma lo que sólo son *instrumentos,* por ejemplo, la "democracia", el "progreso", o —en el actual

contexto político mundial— negociaciones internacionales, instituciones, declaraciones, por realidades que poseen virtudes en que deberían basarse los actos, las políticas y los proyectos de alcance mundial. La Liga de las Naciones, las Naciones Unidas, las conferencias cumbres, son consideradas por él más de lo que son, es decir, unas *herramientas de la diplomacia* sumamente complicadas, con miras a lograr ciertas finalidades particularistas y a luchar por intereses nacionales, buenos o malos; se las considera objetivos buenos en sí, pasajes arrancados del último capítulo de la historia, textos sagrados del futuro en que el mundo será fraternal y pacífico. Esto se debe a que, para el progresista, esas herramientas ostentan las características que él cree serán los rasgos generalizados y permanentes de Utopía. Por eso da por sentado que hay en realidad o por lo menos, potencialmente, un consenso unánime de la humanidad sobre esos problemas. Solo esa creencia permite que presione en favor de soluciones "finales" en casos particulares, como la eliminación de toda guerra cuando hay un peligro nuclear concreto, la erradicación de la pobreza cuando los territorios subdesarrollados enfrentan el problema de la superpoblación, o el establecimiento inmediato de un gobierno mundial cuando el conflicto entre dos superpotencias asuma proporciones alarmantes.

Por eso, la mentalidad progresista revela su incapacidad de habérselas con cuestiones políticas. Aunque eleva las herramientas del trazado de una política a la jerarquía de un bien final, comete el fatal error de creer que el poder, los intereses, los particularismos y las ideologías (distintas de la suya) —esto es, los hechos básicos de la coexistencia humana en este mundo imperfecto para siempre— son malos, y no solo malos, sino absolutamente anómalos, inconciliables con las ideas elevadas que se ha formado el progresista sobre la bondad del hombre y el objetivo noble de la historia. En los asuntos locales, donde las realidades de una situación están así entretejidas con la reacción emocional del progresista y su opinión de que parecen ramas del mismo árbol, él acepta usualmente los conflictos de la vida tales como son y comprende la naturaleza mixta de los asuntos humanos,

tanto en su propia alma como en la de su prójimo. Pero con respecto a las transacciones lejanas, es probable que crea que los intereses, las tradiciones, las lealtades, los impulsos irracionales, ajenos a su propio medio, son irreales y solo podrían ser conciliados fácilmente si todas las partes escogieran los caminos de la razón, hicieran concesiones y dejaran prevalecer el bien.

En Estados Unidos, el pensamiento político progresista asume formas específicas por dos razones principales. La una es que la población, sumergida en la tradición de la economía local y la asamblea de la ciudad, trabaja bajo la impresión de que los arreglos contractuales y las transacciones *ad hoc* deberían ser una regla vigente en todo el planeta. La "manera norteamericana" de "hablar de las cosas a fondo" es identificada por eso, fácilmente, con el instrumento *par excellence* del orden político que para el norteamericano, informado de las ideologías puritano-democráticas del siglo XVII, es lo mismo que el orden moral. [7] Se olvida, entre otras cosas, que el orden moral nunca puede desalojar por completo al orden natural y que el animal político es, necesariamente, el habitante de ambos.

La razón es que, aunque la revolución norteamericana por la independencia fue una revolución conservadora (para el restablecimiento del orden político violado por Jorge III y su gobierno), la Declaración de la Independencia está revestida del lenguaje racionalista del siglo XVIII; como sus términos son abstracciones, podrían ser llenados más tarde de un contenido progresista y rehechos así en lemas que sirvieran para la causa pro-

[7] Si hubo alguna vez un pueblo cuyo bagaje intelectual lo equipaba para un viaje a Utopía, ese pueblo fueron los puritanos de Nueva Inglaterra. En su Biblia tenían un plano de la Buena Sociedad; su costosa expedición a América les dio el interés creado de creer que se podía construir Sión en este mundo. (D. J. Boorstin, "La tradición puritana", *Commentary*, agosto de 1958). Los descendientes del siglo XX de los puritanos de Nueva Inglaterra conciben ahora el mundo entero como una Sión en potencia, construida con la ayuda de la buena voluntad, idealismo y ayuda económica norteamericanos.

gresista. Resulta significativo, por ejemplo, que, en la llamada era de McCarthy, pasajes del texto de la Declaración de la Independencia y del Preámbulo de la Constitución, al ser leídos sin indicación de la fuente, fueran considerados subversivos, hasta de inspiración comunista. La alarma de los progresistas (liberales) al respecto era perfectamente justificable: durante un momento fugaz, un sector de la opinión pública norteamericana, puesto en guardia por la reacción derechista ante las tendencias contemporáneas, advirtió la naturaleza progresista de esos venerados documentos.

Cuando reflexiona en los asuntos políticos, el progresista —tanto en Estados Unidos como en otras partes— tiende a subestimar el poder. En su imaginaria comunidad feliz extendida a todo el planeta, los individuos y las naciones solo respetan la bondad, el espíritu servicial, el "estar juntos"; el poder es un niño molesto al cual se le puede decir que se quede fuera. Por eso, el progresista pasa por alto el hecho de que el poder tiene dos caras, es decir, que las finalidades domésticas del gobierno y de las naciones no son del mismo carácter que sus fines externos. La finalidad doméstica es asegurar cierto grado de *unidad* en la diversidad, por intermedio de las elecciones, la representación, la transacción entre la autoridad central y la autonomía local. El objetivo de la política exterior es la *seguridad* contra el ataque militar, político, económico. Los instrumentos de la unidad son el juego limpio, las concesiones, la conciliación de los intereses; los de la seguridad van desde la habilidad diplomática hasta el valerse de la guerra, porque la etapa de las relaciones diplomáticas se halla, en gran parte, en estado de naturaleza.

Pero, ¿no podríamos, pregunta el progresista, modificar los factores de la política internacional en forma tal que se parezcan más estrechamente a los factores de la política nacional? En otros términos, ¿no puede crear la humanidad un cuerpo internacional —gobierno, ejército, equipos de inspección del desarme— que cumpla el mismo papel coordinador y pacificador que desempeñan el gobierno y la policía en las vidas de las sociedades limitadas por la geografía y la soberanía? O, en el mismo orden de cosas, ¿no podemos promover el desarme universal entre naciones que debieran confiar las unas en las otras?

La respuesta a estas preguntas y otras análogas le parece al progresista carente de imaginación; la política es el arte de lo posible, y el dominio de lo posible es limitado porque es el territorio restringido de los intereses en conflicto. Esos intereses en conflicto, como lo señala el profesor Morgenthau, han hecho del Consejo de Seguridad y de la Asamblea General de las Naciones Unidas un campamento dividido en grupos hostiles, en vez de ser, como se lo proponían crédulos estadistas, un núcleo de gobierno mundial. Esto solo puede sorprender al progresista, ya que el realista sabe que es inútil pedirles a Estados Unidos o a la Unión Soviética que olviden sus diferencias o permitan que una fuerza policial los patrulle.

Es evidente, pues, que el concepto de la política del progresista es, en realidad, una carrera desbocada hacia Utopía y que la propia Utopía es algo apenas bosquejado, materia de piadosa inspiración más bien que de reflexión. Esto es indicado, asimismo, por la actitud de muchos progresistas con respecto a los *dirigentes* —militares y políticos— en quienes no ven el fenómeno necesario de la cristalización y dirección del impulso e interés colectivos, sino, esencialmente, *hombres malos*. He citado a Schopenhauer, quien observó que los demagogos extremistas y las masas de su siglo consideraban al gobierno, sus funcionarios y sus instituciones un grupo de conspiradores que escondían la llave del paraíso. El progresista de nuestros tiempos casi no piensa en una forma distinta: también él cree que los dirigentes son simplemente hombres ambiciosos que se elevan por sobre las cabezas de los demás y son despiadados porque, como ocupan posiciones de comando, deben elegir, preferir, castigar y decidir. Para la mentalidad universalista del progresista, esto es una limitación que contradice el pacifismo básico del hombre (abstracto) y contraría su convicción de que el auténtico progreso de la historia consiste exclusivamente en esfuerzos "constructivos" (pacíficos, cooperadores, humanitarios, dirigidos por el

sentimiento). El dirigente, por lo menos, es una advertencia de que el pueblo no ha dado aún el esperado paso de desarrollar la conciencia moral suprema, después de la cual cada individuo sería su propia fuerza policial y su propio juez.

En el ínterin, el progresista se satisface a sí mismo proclamando su pacifismo en el cual ve, más bien que una elección política, un sucedáneo de la política. Lo que llama pacifismo es, desde luego, el homenaje verbal usual a la cooperación y las instituciones internacionales; olvida que esas instituciones, como ya lo dije, solo son instrumentos de la diplomacia y que, como tales, grupos ideológicos o de poder pueden usarlas o maniobrar con ellas. Pero aunque él lo comprenda finalmente, sostiene que esas instituciones serían servidoras de una paz duradera *si* cambiara el clima internacional o interhumano y se elevara la temperatura moral de la humanidad. Hasta tiene preparados sus modelos, que son supuestamente las luces morales que guían en las tinieblas y han sido traídos por las perspectivas de la "hecatombe nuclear": son, con pocas variantes de un editorial progresista-liberal a otro, figuras tales como Gandhi, Einstein y Schweitzer, la señora Roosevelt y Bertrand Russell. Las características comunes por las cuales han sido elegidos —y esto, en algunos casos, sin ningún conocimiento real de esas figuras, sino considerándoselas dotadas más bien de los rasgos mágico-míticos de las divinidades paganas— son la fusión de cualidades que derivan de una vaga *filantropía,*[8] que es, en sí, un asentimiento general e indiscriminado a la bondad y a los méritos de todos los seres humanos.

La quintaesencia de este filantropismo falso y sentimental fue expresada por un joven izquierdista francés del sector católico, quien cree en una sociedad donde "honran al imbécil". Esta declaración, desde luego, puede ser interpretada como último eco del impaciente grito de que a los económicamente subdesarrollados se les debe

8 Jacques Barzun ha escrito algunas páginas críticas muy punzantes sobre las manifestaciones superficiales de la filantropía de mediados de siglo en *La casa del intelecto.*

ayudar a trepar de un solo salto (sin haber hecho el esfuerzo necesario) al nivel de las naciones plenamente desarrolladas. ¿Por qué no entonces, también, los intelectualmente subdesarrollados?, pregunta el entusiasta. Pero se le pasan por alto dos hechos inexorables: el uno es que, en una sociedad libre, solo se puede honrar a los "imbéciles" (sea cual fuere el significado de esto en la práctica) si a los inteligentes y talentosos se los restringe y agravia proporcionalmente. Si, por el contrario, la sociedad está organizada de tal modo que les da cabida a los "imbéciles", entonces, como lo afirma el joven progresista Bazarov (en la novela de Turgueniev *Padres e hijos*), "dará lo mismo si un hombre es estúpido o inteligente, bueno o malo". Lo que quiere decir es que la colectividad, esto es, los que la manejan, habrá mecanizado a la sociedad hasta tal punto que estará a salvo de los errores y delitos de sus miembros. Si el hombre, sugiere Bazarov, no puede ser convertido en una máquina (es decir, en algo vaticinable, racional y que, por lo tanto, toma siempre la decisión adecuada), la sociedad debe ser transformada en una máquina, de modo que el espíritu recalcitrante y la incalculable libertad del individuo puedan ser neutralizados y trocados en ineficaces. También ahí el precio que se deberá pagar serán la libertad y el reconocimiento del talento y la originalidad.

2) El progresista, como humanista- liberal, puede distinguirse, sin embargo, por el vago y fluctuante homenaje que le rinde al individuo y al concepto del equilibrio entre el individuo y la comunidad. Casi se podría decir que está condicionado para reaccionar favorablemente ante esas palabras y valores. Por eso, su imagen de la colectividad está manchada a un tiempo por la repulsión (por el temor de que pueda devorar al individuo) y por el entusiasmo (ya que el progresista es un amigo de la humanidad, un "filántropo"). Su actitud usual es, por lo tanto, ambigua: insiste en los derechos del individuo, pero apoya los programas colectivistas que aplastan a la personalidad.

Pero es simplemente justo decir que sufre a causa de esta contradicción, de su incapacidad de conciliar ambos lados de su mundo intelectual. Siente que necesita una doctrina más firme para endurecer su conciencia. Si los valores asignados al individuo pudieran ser garantizados por la sociedad y si, a su vez, la sociedad misma pudiera exhibir esos valores permanentemente y, por así decirlo, aumentados, el drama mundial entre el hombre y la sociedad (la "alienación" marxista) podría ser llevado a una conclusión satisfactoria.

Por eso, el progresista enfrentado con un *sistema* se siente fascinado por sus afirmaciones brutales, sobre todo cuando ese sistema, aunque se proyecta hacia adelante y hace afirmaciones proféticas sobre el futuro, exhibe asimismo una consecuencia y un enfoque lógicos. En ese caso, el progresista está predestinado a ser seducido por la doctrina que predica la *necesidad* (el advenimiento necesario de la sociedad perfecta, etc.), y aunque el medio y las etapas con que avanza esa necesidad pueden agraviar sus sentimientos más delicados, confía en que el fin los justificará como *atajos*.

Se ha escrito mucho sobre el fenómeno, aparentemente extraño, que es el afluir de los intelectuales liberales al bando del marxismo; la psicología del "compañero de ruta", la infancia, las aventuras amorosas y los encuentros dramáticos con la miseria y la injusticia, su soledad en la sociedad burguesa y el consiguiente anhelo de camaradería, han sido sondeados para explicar los porqués y los cómos de este éxodo en masa hacia la Tierra de Promisión. Hay menos motivo para asombrarse de lo que se cree generalmente. En realidad, parece haber dos razones principales para que los intelectuales progresistas opten por el socialismo en sus formas marxistas, por el comunismo y por el apoyo a la Rusia de los Soviets: la primera es que el comunismo es un atajo a Utopía, ya que su dogma central, el materialismo dialéctico, pretende ser la sistematización científica de la *evolución*; la segunda es que acerca al intelectual progresista a la parte de la sociedad que hace *la historia*:

las "masas", el proletariado. Examinemos estos dos puntos con algún detalle.

a) Tal como expuse en el capítulo III, el intelectual marxista ve en la filosofía marxista el camino hacia la sociedad comunista del hombre no alienado. Para él no se trata de un atajo y ni siquiera de un camino libremente elegido, sino del único. Pero con el progresista sucede algo distinto: también él cree en una sociedad racionalmente organizada; también a él le indigna la existencia del mal en la actual —en realidad, más que al marxista, quien tiene la explicación de su maestro para ello—, pero dada su doble lealtad —a los "valores" humanistas occidentales y al desenlace final, la Sociedad Perfecta— prefiere la evolución y el progreso lento a la revolución con su brutalidad. La encrucijada, en su peregrinaje intelectual, aparece cuando ya no puede resistir a la tentación de adoptar el atajo comunista, cuyas ventajas se ve obligado a reconocer con respecto a sus propios métodos pragmáticos de ensayo y error.

El progresista insiste, sin embargo, en adoptar solo temporariamente el atajo comunista. Nunca resulta del todo claro qué quiere decir con esto: que, después de cierto tiempo se librará de la alianza comunista, o que el propio comunismo, después del primer período "agresivo", se vuelve más dócil a los "valores" del liberalismo y del humanismo.[9] Cualquiera de los dos sentidos que sea, el progresista está suficientemente apegado a esos valores y suficientemente orgulloso de las realizaciones materiales y culturales de su mundo occidental para no recomendar los métodos comunistas aplicables a las zonas "subdesarrolladas" del mundo, prefiriendo medios menos duros para la sociedad en que vive. Sin embargo, como el término "subdesarrollado" en su vocabulario se aplica también al proletariado de su propia sociedad, está dispuesto a aceptar, si no el marxismo, por lo menos la colaboración comunista en su país. Es cierto que

[9] Como nos lo recuerda el profesor Morgenthau, Harold Laski, por ejemplo, ''trata de probar que el totalitarismo bolchevique es, en realidad, una especie de liberalismo avanzado, desfigurado por algunas manchas de las cuales cuidará el tiempo''. (*Dilemma of Politics*, p. 349.)

"ama" a la gente y no quiere exponerla a la barbarie, pero confía en que su propio ejemplo —y vigilancia— atenuará los efectos de las técnicas más duras de los comunistas. Luego insiste en la necesidad de hallar una plataforma común con los comunistas, quienes representan, a su modo de ver, el elemento dinámico en el mundo contemporáneo y a quienes mira con respeto porque afirman conocer la naturaleza de la corriente histórica y el significado de la historia; en suma, porque tienen una ventaja sobre el pragmatista vacilante y a tientas que es él.[10]

Tal ha sido la presunción en todas las alianzas y coaliciones entre progresistas y comunistas en los últimos cuarenta y tantos años, desde el "gobierno dual" de Kerensky con el Comité Ejecutivo Bolchevique entre marzo y octubre de 1917, a través de los Frentes Populares español y francés a mediados de la década 1930-40, hasta las coaliciones gubernamentales posteriores a 1945 en Europa y China. Y un deseo de la misma combinación —entre el partido comunista y la izquierda no comunista— es proclamado en la Francia de la Quinta República por Mendès-France y sus colaboradores y en Italia entre el ala izquierda de los demócratas cristianos y los socialistas de Nenni.

Lo que seduce al progresista en esas alianzas es que sus colaboradores parecen "saber mejor lo que hacen" y tienen la voluntad de seguir después de su conocimiento con la acción. Hemos visto en el capítulo III que los pronunciamientos dogmáticos con respecto al proceso y a la finalidad de la historia abundan en la literatura marxista. Cada etapa de la historia es explicada, clasificada, vaticinada claramente; se muestra que los fenómenos socioeconómicos tales como las depresiones, la pauperización, la concentración monopolista, los conflictos imperialistas se suceden con la inexorabilidad de la lógica. Ningún riesgo, ningún error de cálculo, ni siquiera un fracaso demostrable, pueden debilitar la firme creencia en la ciencia, tal como se aplica al estudio de la historia y la evolución de la humanidad. Hasta después de haber sido depuesto, en su exilio de Alma-Ata y en sus forzados vagabundajes por tres continentes, Trotsky se mostró completamente seguro de sí mismo como intérprete de los acontecimientos, ya que se sabía equipado con la brújula del materialismo dialéctico. "La mayor fuerza histórica (de mi) oposición —escribió— radica en el hecho de que mantiene los dedos sobre el pulso del proceso histórico mundial, de que ve claramente la dinámica de las fuerzas de clase, prevé el día venidero y se prepara conscientemente para él" ([15]).

El intelectual progresista no puede resistirse a la fuerza con la cual el marxista capta el espejismo común de ambos: no puede decirle no a esta infalibilidad histórica. Un buen ejemplo de su opción marxista inevitable, en última instancia, lo proporcionan las formas y la evolución de cierta tendencia en el pensamiento social en Estados Unidos antes y después de la Primera Guerra Mundial. La escuela utopista de Dewey, Herbert Croly, Randolph Bourne y otros, solo tenía ideas vagas sobre "la construcción de la Buena Comunidad con los métodos de la ciencia" ([16]). Esos hombres concordaban en que todas las ideas que podían compaginar los "ingenieros sociales expertos" debían ponerse al servicio de "ideales sociales", pero al parecer éstos no estaban mejor definidos que la "buena vida de la personalidad vivida en el ambiente de la Amada Comunidad" (R. Bourne). Dewey, naturalmente, repetía lo dicho por Marx, aportando su propio utopismo sentimental; también insistía en que la filosofía se convertiría "de recurso para afrontar los problemas de los filósofos" en "método, cultivado por los filósofos, para afrontar los problemas de los hombres". Pero éste fue el preciso momento (1917) en que ocurrió en Rusia la gran transformación. Con la luz roja que se cernía sobre el Palacio de Invierno, la vaguedad sentimental de Dewey parecía más insuficiente aún de lo que lo habría sido en otro caso. Si no él, sus discípulos se sentían atraídos por un medicamento más drástico.

10 En comparación con el creyente calvinista, el intelectual progresista de dogma casi socialista parece sostener que, si hemos de salvarnos de cualquier modo, ...¿por qué no creerles a los que pueden indicarnos, sobre la marcha, los signos de salvación?

Su inevitable opción marxista es bien planteada por el profesor Morton White, quien, yuxtaponiendo dos pasajes de *La filosofía de John Dewey* (editada por P. A. Schilpp), construye un diálogo entre él y un admirador, el profesor J. H. Randall (h.) (17). El discípulo admirador apremia al maestro a proporcionar una descripción más completa de lo que él considera la "técnica social" requerida a fin de "reclutar el apoyo cooperativo de los hombres para hacer lo que ahora sabemos hacer". Su filosofía, le dice él ahora a Dewey, "debería culminar en el más serio examen de las técnicas sociales para reorganizar las creencias y la conducta... Debería desembocar en una ingeniería social, en una ciencia aplicada de la educación política... y no simplemente en la esperanza de que, algún día, podamos crear una". En su respuesta, Dewey admite la urgencia de esa tecnología social, pero también que él ha hecho "poco o nada en este sentido". La conclusión que obtiene White es más esclarecedora y puede aplicarse a la selección final de progresistas en Estados Unidos y en otras partes. "Lo desconcertante en las opiniones de Dewey al respecto (esto es, la elaboración de una técnica y plan de acción claros) es que Dewey suele sugerir que la misión fundamental de la filosofía es construir una tecnología política y en otros casos sugiere que hasta la modesta teorización, generalización y establecimiento de fines que implica una tecnología nos llevarían a la rigidez y al dogmatismo... Al negarse a formular finalidades de conducta social por temor a recargarse con finalidades *fijas*, Dewey no estimula mucho por cierto la ingeniería política sistemática. Aquellos de sus discípulos que fueron a parar a la izquierda, se vieron obligados a recurrir a la tradición de Marx, donde podían encontrar algo más que una metodología de la política... La ambigüedad de Dewey sobre la posibilidad de instaurar un programa social sin caer en el dogmatismo, fue una de las razones principales de las deserciones del liberalismo de la década 1930-40" (18).

Esos desertores —un Sidney Hook, un Max Eastman— pueden haber vuelto desde entonces, ya que, después de todo, aunque no fuera la del propio Dewey, la atracción de la tradición pragmática norteamericana resultó ser más fuerte en definitiva, sobre todo ya que, tras de una breve posibilidad a principios de la década 1930-40, no había un apoyo de las masas para las ideas marxistas. Pero, como en el caso de Eastman, el progresista *a lo* Dewey, sucumbió, por lo menos temporariamente, a la opinión de que Lenín y Trotsky fueron mejores instrumentos de una revolución que el pragmatismo del maestro.

De la seguridad marxista en sí mismo de un Trotsky, el progresista deriva no solo un programa bien definido, al cual confiere seducción la ciencia, sino también la descripción completa del único método que puede usarse para realizarlo. Esto es lo que escribe Trotsky sobre la revolución como única *técnica de progreso*: "Desde el punto de vista del valor absoluto de la personalidad humana, la revolución debe ser 'condenada' como la guerra, como debe serlo también toda la historia de la humanidad en general. Pero la idea misma de la personalidad solo ha sido desarrollada como resultado de las revoluciones, un proceso que dista mucho aún de estar terminado... No sé si este método es bueno o malo desde el punto de vista de la filosofía normativa y debo confesar que no me interesa saberlo. Pero sé, definidamente, que éste es el único camino que ha encontrado hasta ahora la humanidad" (19).

Trotsky —y, desde luego, Lenín —exhibieron esa decisión y "conocimiento" de la historia cuando se enfrentaron con hechos cuyo resultado era más que dudoso. En su capítulo sobre "El arte de la insurrección", Trotsky describe qué entendían ellos, la facción más extrema de los insurrectos de octubre, por procedimientos democráticos como la consulta popular, la voluntad de la mayoría y el referéndum. "La insurrección podía desde entonces creer en su éxito, porque le era posible confiar en una *auténtica mayoría* del pueblo. Esto, naturalmente, no debe entenderse en un *sentido formal*. Si se hubiese podido realizar un referéndum sobre la cuestión de la insurrección, habría dado resultados sumamente contradictorios e inciertos. Una *disposición íntima* a apoyar

a la revolución dista de coincidir con una capacidad de formular claramente la necesidad de la misma. Además, la respuesta habría dependido, en alto grado, del planteo de la pregunta, de la institución que condujera el referéndum o, para decirlo con más sencillez, de *la clase que detentara el poder*" (20). Lenín respondió a sus críticos, que se oponían a la insurrección porque no estaban seguros del apoyo popular: "a fin de que los soldados, los campesinos y las nacionalidades oprimidas, avanzando a tumbos bajo la tormenta de nieve de la elección, reconocieran a los bolcheviques en acción, era necesario que los bolcheviques se adueñaran del poder".

La fuerza de convicción del marxista auténtico obra como un estimulante temporario sobre el compañero de ruta progresista. El hecho de que "Stalin previó Stalingrado" —atraer al ejército alemán al vasto interior de Rusia e infligirle allí una aplastante derrota— fue un argumento de mayor cuantía en los años inmediatos a la posguerra para los intelectuales compañeros de ruta, que recordaban la colectivización forzada de Ucrania, las depuraciones, el pacto con Hitler. Con ese razonamiento, resulta fácil desarrollar una concepción retrospectiva de la historia y justificar, a la luz de la victoria de Stalingrado en 1943, el terror de la década anterior como un *atajo*. Esto es lo que le hizo escribir a un destacado intelectual francés, el filósofo Merleau-Ponty, un compañero de ruta en esa época, que "el marxismo no es simplemente una hipótesis, que puede ser sustituida mañana por otra. Es la simple exposición de las condiciones sin las cuales no habrá una humanidad en el sentido de relaciones recíprocas entre los seres humanos ni racionalidad en la historia... Más allá del marxismo, solo se sueña despierto o hay aventuras" (21).

Confiando en la verdad revelada por el marxista, el compañero de ruta se forma los mismos dobles patrones que el propio intelectual comunista. Dwight Macdonald cita varios ejemplos de esta manera de pensar, reveladores de que los métodos y políticas que el "liberal totalitario" rechaza con horror cuando escucha la voz de

su educación —al encontrarlos en el bando opuesto— son suscritos por él con una servil ansiedad cuando forman parte de las insignias del poder soviético. Sobre la cuestión del trabajo compulsivo, Macdonald cita de *The New Republic* (7 de mayo de 1945), un artículo de A. Yugow titulado "¿Deben los obreros alemanes reconstruir Europa?". "Las palabras no deben intimidarnos —anuncia el autor—. El trabajo compulsivo no siempre es propio de esclavos... Solo se convierte en tal cuando se lo usa en interés del enriquecimiento de individuos y grupos privados. Pero el trabajo compulsivo en momentos críticos de la vida de una nación, usado en interés de la sociedad, no es esclavitud... En la URSS, donde no hay ganancias privadas y todo el trabajo se realiza al servicio de la sociedad... la labor compulsiva, tanto de los ciudadanos soviéticos como de los obreros alemanes, será muy eficiente" (22).

Después de haber descrito otros ejemplos de acrobacia intelectual-progresista, Macdonald llega a la conclusión de que, según esta manera de pensar, "nosotros" podemos hacer, con impunidad y aun con aprobación, cosas que se convierten en delitos contra la humanidad si las hacen "ellos". El trabajo forzado, la demagogia, la dominación imperialista de las naciones pequeñas, huelen muy mal en los territorios nazis, pero exhalan un delicioso perfume en los "nuestros" (23). En otros términos, ellos se ven justificados "en nombre del progreso social, la reeducación democrática y la paz mundial" (24).

La creencia de que el marxismo es un atajo que lleva a la comunidad ideal no es sostenida solamente por los llamados liberales librepensadores. También en los círculos intelectuales cristianos esta convicción se ha adueñado de muchos espíritus. Pensadores como Teilhard de Chardin y Paul Tillich, cada cual a su modo, propician el progresismo, naturalmente en forma "bautizada", en el espíritu de Cristo cuando tomó en sus brazos al leproso y se arrodilló ante él. Hemos visto la versión que da el científico jesuita del tema progresista; el teólogo protestante se muestra no menos entusiasmado con el socialismo... y obsesivamente hostil al capitalismo. Con un razonamiento engañoso que hemos advertido al estu-

diar al intelectual marxista, Tillich pasa por alto la posibilidad de que el socialismo contenga las simientes de la agresión y de la voluntad de poder: no, fue la victoria capitalista la que condenó finalmente al movimiento socialista. El socialismo primitivo, escribe Tillich, contenía un "elemento incognoscible", una "tensión escatológica". Pero el espíritu capitalista lo aprisionó, de modo que comenzó a buscar sus objetivos sobre la tierra. Solo el socialismo que quedó al margen de la victoria del capitalismo —es decir, el anarquismo— se conservó intacto (25). El esfuerzo de Tillich (y del grupo de jóvenes socialistas protestantes de Alemania, alrededor de 1920) por rehabilitar al socialismo original se expresa en lo que él llama "realismo de la creencia"; su proyección social, afirma, "contiene la negación de toda clase de romanticismo y utopismo, pero incluye la esperanza de una vida social y económica en que ha sido vencido el espíritu del capitalismo, el símbolo de una finitud autosuficiente (26). Por eso, el socialismo es identificado en forma consecuente con el altruismo, el trabajo por el bien común, hasta con la perfección espiritual, cuando Tillich admite que "el socialismo tenía un objetivo incognoscible, miraba hacia un punto del tiempo en que debía realizarse lo que es la negación de todo tiempo —lo eterno—" (27). Podría preguntarse legítimamente: ¿estaba hecho el socialismo de Tillich para una sociedad humana de virtudes usuales o para unidades del "grupo interpensante" de Chardin y Huxley que han alcanzado el "punto Omega"?

Pero mucho más significativo que el evangelismo de un Tillich o el evolucionismo de Teilhard de Chardin es el franco marxismo de muchos sacerdotes-trabajadores y católicos progresistas, sobre todo en Francia. En los escritos de Jean Lacroix, del padre Montuclard o del grupo que rodea a Jean-Marie Domenach y la revista *Esprit*, el marxismo aparece como un atajo que no lleva simplemente hacia la Sociedad Perfecta de los librepensadores, sino hacia la Nueva Jerusalén anunciada por Jesús. Por lo menos es lo que parece indicar el lenguaje mixto del dogma marxista y de los Evangelios.

Los progresistas católicos aceptan la historia como

una revelación con el mismo derecho con que aceptan la de Moisés y la de Jesús. André Mandouze arguyó, hace unos pocos años, que "así como la esfera espiritual pertenece por derecho al cristianismo, así también la esfera política le pertenece al marxismo" (28), y como la acción católica, escribe Domenach, se halla en un estado de demora con respecto a la conciencia política moderna (de los obreros), debiera subrayar el mensaje político del cristianismo más bien que el espiritual, por lo menos hasta que restablezca su autoridad entre los fieles. En realidad, Jean Lacroix llega a sugerir que, como el marxismo es "la filosofía inminente del proletariado", la Iglesia se haga a un lado hasta que el marxismo —esto es, la revelación *histórica*— cumpla su misión de desalienar al obrero. El padre Montuclard expresa este pensamiento más agresivamente cuando escribe que el apostolado cristiano entre los obreros es ineficaz en una sociedad capitalista y que la acción revolucionaria debe preceder a la evangelización. Ésta fue la tesis aceptada en general por los sacerdotes-obreros y la razón por la cual el Vaticano decidió finalmente prohibir su actividad. [11]

Como con sus hermanos abiertamente librepensadores,

11 El pasaje siguiente, citado del libro del escritor emigrado polaco Czeslav Milosz *El espíritu cautivo*, caracteriza bien la actitud de los *catholiques de gauche*: "He conocido a muchos cristianos —polacos, franceses, españoles— que eran stalinistas rigurosos en el terreno de la política, pero conservaban ciertas reservas íntimas, creyendo que Dios haría enmiendas cuando se ejecutaran las sangrientas sentencias de los todopoderosos de la historia. Llevaban bastante lejos sus razonamientos. Argüían que la historia se desarrolla de acuerdo con leyes inmutables que existen por la voluntad de Dios; una de esas leyes es la lucha de clases; el siglo XX marca la victoria del proletariado, que es acaudillado por el partido comunista; Stalin... cumple la ley de la historia o, en otros términos, obra de acuerdo con la voluntad de Dios; por lo tanto, se le debe obedecer. La humanidad solo puede ser renovada de conformidad con la pauta rusa; por ello, ningún cristiano puede oponerse a la idea —cruel, es cierto— que creará una nueva especie humana sobre todo el planeta" (p. 199).

resulta difícil ver en qué momento los progresistas católicos pondrían término a su colaboración con los marxistas y cómo afrontarían semejante ruptura. Para ellos, el Jesús de los Evangelios solo reanudaría su labor de salvación cuando el mensaje revolucionario hubiese cumplido su tarea y establecido la sociedad universal sin clases. La clase obrera, escribe el padre Montuclard, será cristianizada nuevamente, pero solo cuando haya "reconquistado la dignidad humana por intermedio de la filosofía marxista que la guía". Pero aparte de la dificultad que implica pedirles a los marxistas (que tienen sus propias ideas sobre la sociedad sin clases y la religión) que se hagan a un lado cuando se logre la victoria común, ¿cómo reanudaría su tarea la Iglesia de Cristo cuando el objetivo admitido es una sociedad en que lo *individual* estaría coincidiendo totalmente con lo *colectivo*? En realidad, Eric Weil, quien, aunque judío, puede ser considerado miembro del equipo de *Esprit* y es a menudo vocero de sus ideas políticas e histórico-filosóficas, reclama un orden político en que desaparecería el dilema de Dios o César, de lo espiritual o lo temporal. "La finalidad de la vida política —escribe Weil, en la forma clásica del pensamiento político— es que nadie debe tener que optar entre ambos dominios". Esto implica, naturalmente, una incomprensión total de la naturaleza y alcance de la política y la religión: solo los progresistas y los marxistas creen que el *orden político* representa la respuesta final y la solución del problema de la *lealtad espiritual* del hombre. Pero lo que es evidente, también, es que el progresista católico, quizá más brutalmente aún que el progresista librepensador (quien tiene usualmente más contacto práctico con la vida política), aboga por el atajo marxista, la *etapa marxista*, como acelerador del proceso histórico; más que el librepensador, el progresista católico no duda que la finalidad última es la misma. Está convencido de que lo único que hace es optar por el método más eficiente.

b) No debiéramos olvidar nunca la naturaleza dual de la atracción del marxismo sobre el progresista: un elemento deriva de su *racionalismo* extremo y sueña con

una sociedad organizada racionalmente, el otro proviene de su *sentimentalismo* igualmente extremo, que entra en juego cuando el progresista expresa su amor (abstracto) por la humanidad. En todos los sistemas teóricos, con todo, cuando se menciona la "humanidad", en realidad solo se quiere significar un sector de la misma: la levadura de la sociedad, los pioneros del cambio, el material humano más fácil de modelar. Desde mediados del siglo XIX, este sector selecto ha sido, desde luego, el pueblo. las masas, que, poco después, adquirieron un rótulo mejor y una conciencia más clara como "proletariado".

Para los *narodniki* rusos, el mujik representaba al pueblo. Ante éste, como dice Berdiaiev, "ellos querían arrodillarse", en reconocimiento de su martirologio, de su sufrimiento cristiano. Para el Romain Rolland joven, estudiante a fines de la década 1880-1890, el pueblo eran todas las personas que estaban en una situación inferior y aunque no sentía por ellas la veneración cristiana de los rusos, tenía el malestar de conciencia del burgués. "Siento vergüenza cuando la criada de mi madre me ve en la mesa, con un libro en la mano —escribe—. Me avergüenzo cuando me encuentro con un obrero que se afana con algún trabajo difícil. No puedo tomar en serio un papel que quiere hacernos desempeñar una civilización de explotadores, una civilización anémica y podrida" (2a).

Éstas quizá sean las manifestaciones de una sensibilidad literaria, pero ello implica que el marxismo, con su falta de sentimentalismo y una buena dosis de realismo organizativo en cambio, podría imprimirle fácilmente una dirección nueva, más rigurosa. "Los hombres de mi edad —escribió Sartre en febrero de 1956— saben muy bien que la gran realidad de sus vidas, más importante aún que las dos guerras mundiales, fue su encuentro con la clase obrera y su ideología. Esto nos ofreció una visión inatacable del mundo y de nosotros mismos. "Vale la pena hacer notar que, en esta declaración, el encuentro con la clase obrera es un hecho relativamente insignificante comparado con otros resultados de mayor peso, tales como el repentino conocimiento de una nueva vi-

sión del mundo y la inmersión en ella. Esto es lo que más apreciaban los intelectuales progresistas, es lo que los lanzó al camino del compañero de ruta. Tanto como su nueva dirección, les resultaba importante abandonar el viejo itinerario a la deriva de su clase media nativa. Se entregaban al proletariado a medida que la burguesía tenía cada vez menos que ofrecer. Las masas o, por lo demás, el obrero individualmente, representaban un objetivo, el fondo de la humanidad; los aristócratas y los burgueses, escribía Merleau-Ponty ingenua pero significativamente, son, antes que nada, miembros de una nación, de una clase, de una profesión; el proletariado es universalmente *humano* porque en él el hombre se reconcilia consigo mismo.

El intelectual progresista medio no sabe más sobre el obrero que lo que sabía Rousseau sobre el "noble salvaje"; sin embargo, el primitivo era la figura tácitamente supuesta en torno de la cual se cristalizaba su optimismo social. Análogamente, el obrero era la figura casi mítica que le daba al intelectual progresista una sensación de realidad y también de seguridad, porque ello significaba que, mediante su adhesión a la causa proletaria, el obrero pertenecía al futuro anticipado de la humanidad.

Aunque el progresista nunca llega tan lejos como el auténtico intelectual-militante marxista, sus desilusiones son del mismo carácter. Los marxistas, desde Maiakovsky hasta Milovan Djilas, advierten con una mezcla de horror y vergüenza que la revolución ha sido "robada" por la burocracia y por una *élite* que ama las comodidades; el compañero de ruta, que no tiene una experiencia directa de la vida en la Unión Soviética y en las democracias populares, siente un desencanto análogo cuando las "masas" occidentales, en vez de tomar por asalto las ciudadelas del burgués-capitalista, optan, siempre que ello resulta posible, por el aburguesamiento. Es evidente que esto es lo que sucedió en la mayor parte del mundo occidental desde 1945, cuando los llamados partidos burgueses —los conservadores o los demócratas católicos— comenzaron a poner énfasis en la cuestión social. Bajo la dirección de Estados Unidos, las nacio-

nes del Occidente europeo comenzaron a adaptar su maquinaria económica a la satisfacción de las grandes masas, integrándolas —mediante una promoción social, económica y cultural— en el cuerpo de los consumidores y participantes políticos.

El mejor nivel de vida ha tenido por efecto alejar a las masas trabajadoras de los partidos socialista y comunista. Las derrotas electorales de la izquierda obligaron a los partidos que eran aún, nominalmente, de la clase obrera, a reorientar sus políticas, a redactar nuevos programas, a abandonar los lemas de muchas décadas. El impacto de esos hechos sobre los marxistas y los compañeros de ruta no ha sido idéntico. Los primeros siguen sintiéndose seguros de sí mismos, ya que su programa es de largo alcance, con toda la historia como campo de desarrollo. Además, son militantes no de un partido simplemente "izquierdista", sino de un partido *revolucionario*, que depende de una potencia mundial y disfruta del prestigio que refleja ésta. Los marxistas pueden adaptarse a los movimientos mundiales que estimula la política de los Soviets; se sienten a sus anchas entre las masas nacionalistas negras del África, entre las víctimas de la política del *apartheid* entre los organizadores de la revolución cubana. Son, en otros términos, los técnicos reconocidos de las revoluciones y pueden confiar en una diplomacia soviética deliberada destinada a coordinar sus esfuerzos de alcance mundial.

Algo distinto sucede con el intelectual compañero de ruta cuya lealtad a la política soviética no es intachable y quien, por eso, no es tan capaz de aceptar sus vertiginosos cambios. Ha aceptado de una vez por todas el análisis marxista de la lucha de clases y de la alienación. Para él, el aburguesamiento de los obreros es un fenómeno absolutamente desconcertante, ante el cual tiene una sola reacción: lo niega. Es decir, que niega la ganancia obtenida con ello e insiste en que solo la capa superior de la clase trabajadora, la aristocracia de los obreros, se encuentra en mejor situación, ya que el resto de las "masas" es traicionado ahora también por sus dirigentes naturales. "El proletariado y sus cuadros —escribió David Rousset en un número reciente de

Esprit ([30])—, sigue sometido a una economía manejada por otros... Se aferran a un poder quebrantado. La sensación de incapacidad de usar la fuerza que ellos saben que poseen... es compensada por el conocimiento de que los profesionales de la política han traicionado sus intereses básicos." Rousset no quiere reconocer que las conquistas de las clases obreras son auténticas, porque no puede renunciar a su convicción, profundamente arraigada, de que los obreros solo vencerán si conquistan la máquina política, es decir, el Estado. Antes que aceptar el fenómeno del aburguesamiento, como integración esencialmente sana de los obreros en la vida de las naciones (un hecho que contradice el análisis y el vaticinio marxista), prefiere elaborar una teoría carente de solidez según la cual la clase obrera es "orgánicamente incapaz" de organizar su gobierno hasta cuando ha logrado una victoria decisiva. La clase obrera, escribe Rousset, puede triunfar en la guerra civil provocada por sus reivindicaciones sociales, pero no transformar ese triunfo en una realización política y económica. Y llega a la conclusión de que "cada vez que el proletariado se enfrentó con la necesidad de constituir una clase dominante, esa tentativa fue un fracaso" (p. 179).[12] Pero en los ejemplos que presenta vemos que no solo tiene en vista la experiencia soviética: registra la misma sucesión de derrotas en Alemania, Inglaterra, Francia y España. En otros términos, lo que él entiende por victoria para la clase obrera no es la conquista de votos, de derechos civiles, de prosperidad, sino una dominación completa y no dividida, la dictadura del proletariado o, como quizá la llamaría él, la democracia total. Todo lo que

[12] "Parece —escribe Jean-Jacques Servan-Schreiber, director del semanario progresista *L'Express*— que la izquierda se ve siempre defraudada cuando llega al poder en el marco de la actual estructura política." (*Rencontres-Nenni, Bevan, Mendès-France, Julliard*, 1959, p. 27.) Hemos visto en éste y en el capítulo tercero que la izquierda nunca puede cree que sus fracasos son causados por algo que no sean circunstancias externas: "defraudaciones", conspiraciones, la penetración de los derechistas o de la mentalidad derechista-burguesa en sus movimientos.

fuese menos que esto, significaría una amarga decepción, detrás de la cual acechan la traición o la fatalidad. Se debe suponer a las masas inocentes y llenas de promesas para el futuro, a fin de que el intelectual progresista, haciendo de ellas su fetiche, pueda sentir que adora al único dios verdadero.

3) La morada natural del intelectual progresista es Utopía, es decir, la política a la inversa, la antipolítica. Sea como liberal, situándose en la tradición humanista, o como compañero de ruta, exaltado por el viento que sopla desde el bando marxista, ese intelectual es, esencialmente, un optimista que cree en el progreso ininterrumpido de la humanidad, que lleva al individuo a una mayor libertad y a la sociedad a un estado de cohesión ideológica definida.

Pero, como lo he señalado ya antes en este capítulo, no todos los "progresistas" tienen la misma idea del progreso y la misma perspectiva mesiánica. Aunque la mayoría ha sido fascinada por las conquistas de la ciencia y las posibilidades latentes en la organización racional, hay quienes, sin abandonar el ritual del cientificismo, encuentran en la mecanización, en el modo de vivir impuesto por la industria o, simplemente, en la fealdad de la vida urbana y suburbana moderna, signos perturbadores relativos al precio que se debe pagar por el progreso y el bienestar. Ellos nunca se atreverían a denunciar, por ejemplo, el proceso de modernización en las llamadas zonas atrasadas —la desaparición de aldeas en sus campos, la uniformación de países exóticos en los continentes amarillo y negro—, pero no pueden engendrar en sí mismos el indiviso entusiasmo del progresista por esa transformación de la belleza y el carácter naturales en llanuras de "condiciones mejoradas". En la intimidad de sus corazones, una pradera florida los seduce más que una fundición de acero; una apacible aldea de un valle, más que la represa que la anegará y la convertirá en una verde ciudad fantasma submarina.

Ahora están completamente convencidos de la bondad del hombre. El contraste entre la belleza y la fealdad es, a menudo, algo que despierta más concretamente a las

realidades de la vida que el contraste entre el bien y el mal, ligado tan inextricablemente a los intereses y transacciones. El conocimiento íntimo del cuerpo humano revela la inevitable decadencia, como también el endurecimiento del alma bajo los rasgos móviles aún. El artista y el esteta saben así que la ciencia y el progreso material no les han aportado ningún elemento nuevo al contenido, a la esencia de su arte y contemplación artística, sino que por el contrario le han demostrado a quienquiera desee meditar sobre ello que, bajo distintos disfraces y ubicado en ambientes diversos, el retrato le corresponde al mismo hombre.

Más que eso. El esteta no es un simple contemplativo o un crítico. Siente pasión por formas que no son solamente las arquitectónicas, plásticas o musicales, y la necesidad de una armonía de la existencia, de un estilo de vida. Aprecia los gestos, la elegancia, el ingenio, el legado renacentista del virtuoso, un tipo que reapareció con la actitud romántica de un Chateaubriand y un Byron, y también en nuestros días, esta vez con el indumento revolucionario de las ideologías extremistas. Y en todos esos períodos, en el nuestro especialmente, la experiencia estética y el estilo de vida han sido factores de distinción, una afirmación desesperada de, por lo menos, un valor, la belleza, en medio de la torpeza circundante, del nihilismo moral, de la anarquía política, del histrionismo público y la monotonía industrial.

La belleza es por ello, el guante arrojado al rostro sin facciones de un universo absurdo. Escuchemos la descripción más desesperada de este absurdo, desde la tierra negra de la cual, con todo, la flor del esteticismo contemporáneo extrae su débil savia:

"Ese hombre es el producto de causas que no preveían el fin que estaban logrando: que su origen, su desarrollo, sus esperanzas y temores, sus amores y creencias, solo son el desenlace de colocaciones accidentales de átomos; que ningún fuego, ningún heroísmo, ninguna intensidad del pensamiento y sentimiento pueden preservar una vida individual más allá de la tumba; que todos los trabajos de todos los tiempos, toda la devoción, toda la inspiración, todo el brillo del mediodía del genio humano, están destinados a la extinción en la vasta muerte del sistema solar y todo el templo de la realización del Hombre debe ser sepultado inevitablemente bajo los escombros de un universo en ruinas... todas esas cosas, si no totalmente indiscutibles, están tan próximas a la certeza que ninguna filosofía que las rechace puede confiar en perdurar. Solo dentro del andamiaje de esas verdades, solo sobre el firme cimiento de una desesperación que no se rinda, puede edificarse desde ahora sin peligro la morada del alma." [13]

Desde Lucrecio no se había derrochado tanta elocuencia para probar la validez de la "desesperación que no se rinde" como cimiento de nuestra seguridad". Pero sea como fuere lo que pensemos de ese texto, es fácil deducir de él la amarga actitud de Sísifo, quien sabe que su tarea no tiene sentido y la ejecuta de todos modos (en vez de optar por el suicidio) debido a la presunta dignidad del gesto. Es igualmente fácil derivar de ello el único programa que le queda al hombre —que no sea el acto absurdo, el acto gratuito—, la *creación estética* con la cual crea el sentido (la belleza) en un universo donde nada existe antes que él y nada le sobrevivirá. Esto, naturalmente, no es el sueño progresista de la felicidad universal; es la fe en el carácter redentor del arte y en la belleza, cuando ocupa el sitio de la razón que se ha vuelto frenética, como eslabón que une a los

[13] (Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, p. 46.)

Russell, en cuyas ideas halla su expresión filosófica gran parte de la ciencia de los siglos XIX y XX, no contradice a muchos de los evolucionistas. Todos ellos comparten un pesimismo cósmico. ''Si se les pregunta si la vida va a alguna parte —escribió el padre Chardin sobre sus colegas los evolucionistas— al fin de sus transformaciones, nueve biólogos sobre diez dirán hoy 'No', incluso apasionadamente. Dirán: 'Es sumamente claro... que la materia orgánica se halla en un estado de incesante metamorfosis... ¿Con qué derecho podemos decir que un mamífero, hasta en el caso del hombre, es más avanzado, más perfecto que una abeja o una rosa?... Son soluciones distintas... pero cada cual equivalente a la siguiente... Ninguna de esas líneas parece llevar a ninguna parte en particular'.'' (*The Phenomenon of Man*, p. 141.)

hombres. "La desesperación —dice Lionel Trilling—, que surge del conocimiento de la naturaleza material del mundo, valida todos los rituales y todas las ficciones que hacen perdurable la vida en el universo alienado." Esos "rituales y ficciones" pueblan los espacios indiferentes de Malraux y Camus de monumentos de la presencia del hombre; son "imágenes nuevas lo bastante poderosas para negar nuestra nada", dice Malraux ([81]); son obras "edificadas sobre arena con el conocimiento de que no hay futuro"; pero "la sabiduría de Sísifo es la única que autoriza la filosofía del absurdo" ([82]).

La experiencia del absurdo anula por eso la voluntad de crear, salvo en el individuo lúcido que ha medido la distancia entre el ideal y la ejecución. Pero esos individuos son una minoría que acepta la visión existencialista de Camus y Malraux. La mayoría necesita el calor engendrado por el entusiasmo colectivo y la tranquilizadora promesa del progreso ininterrumpido.

Contra ese entusiasmo, que se combina funestamente con la credulidad política, el filósofo del absurdo señala la *acción como un fin en sí mismo*, más bien que como una herramienta de ambiciones ilimitadas. No es que ese acto sea un gesto vacío; en realidad, lleva a resultados concretos, aunque temporarios; en ocasiones, la roca llega a la cumbre de la montaña y, como nos lo dice Camus, "debemos creer que Sísifo es feliz". Pero ese acto no tiene sentido más allá del individuo y del momento; le brinda satisfacción al agente, no es un ritual en el templo de la Historia. Solo puede comprender esto el artista solitario, el artista que vive para las horas de exaltación de la creación y se aparta con laxitud del trabajo acabado para dirigirse a un nuevo desafío.

Para el filósofo de una condición humana absurda, la creación solitaria del artista es el único método para convertir la aventura casual de una raza belicosa, en un rincón del universo, en una empresa tolerablemente significativa. Como lo dice Malraux en su última obra de ficción a medias, si nuestra presencia aquí, sobre la tierra, no es un simple desatino, debe tener una continuidad, la continuidad del arte y la civilización, ligando el hombre al tiempo, si no a la eternidad. El arte es la actividad por excelencia que vincula una era a las "formas desaparecidas de una pasada grandeza" y ayuda a darle forma a la imagen del hombre.

Sin embargo, el aislamiento del artista de la actitud progresista de la época solo es temporario. Es cierto que el punto de vista estético es el último refugio del humanismo y la única realidad en la cual puede insistir el intelectual progresista sin ser acusado por sus pares de urdir un absoluto ético o teológico. Es verdad, también, que para él la visión estética de la vida es un antídoto del materialismo de Lucrecio y Russell, la única puerta que da acceso a un mundo no devorado aún por la ciencia y por la sociedad racional. Pero, en realidad, resulta asombroso ver —y esto es una causa de alarma— que, a medida que penetramos en la era de la tecnología y la barbarie, el arte, en sus múltiples formas, crece junto a la burocracia y al maquinismo como una especie de tranquilizante contra ambos, como un derecho del ciudadano a tomar aliento mientras lo trituran lentamente mecanismos colectivos.

Esta repentina importancia del arte —una importancia descubierta por los movimientos ideológicos, por el Estado y por el mundo de los negocios— ha hecho del artista una figura central en el lugar público. Su temprana rebelión contra la sociedad, su función marginal como hombre que divierte a los demás, lo han predestinado desde luego al papel de aliado de todos los movimientos progresistas que prometen una sociedad universal, es decir, un público universal para sus libros, poemas, cuadros y partituras. Su escalofrío ante la fealdad de la civilización capitalista, su aislamiento de las masas cuyo calor y comprensión necesita verdaderamente, hacen de él un camarada ideal —por cuanto no critica— de los ideólogos progresistas que predican el derrocamiento de todo lo que aborrecen. Esta camaradería está bien ilustrada en el "manifiesto" conjunto publicado por André Breton, el "Papa del surrealismo", y León Trotsky, el "Napoleón rojo", cuando el artista visitó al revolucionario en México (1938). "El arte de hoy solo puede ser revolucionario, es decir, debe aspirar a la re-

construcción completa y radical de la sociedad, aunque solo sea para emancipar a la creación intelectual de las cadenas que la obstruyen y permitirle a la humanidad elevarse a las cumbres que solo pudieron alcanzar en otros tiempos los genios" (33).

Es muy instructivo hacer notar que, aunque en los cuarenta últimos años el esteta y el artista han desdeñado la metafísica, les han vuelto la espalda a los absolutos de la moral, al sentido común político y a la imagen del hombre, había algo a lo cual no renunciaron a pesar de la presión ideológica o de las órdenes expresas del Partido Comunista: su visión y creación estéticas. Se puede decir de los poetas ingleses de la década 1930-40, Auden, Spender, Synge, y de los franceses Éluard, Aragon, Prévert y Picasso, que, sea que fuesen compañeros de ruta o afiliados del Partido, su arte no fue desviado esencialmente de su verdadera visión, un hecho que obligó al Partido a transar muchas veces.[14] Pero si fueron inexorables sobre el punto de su creación artística, cedieron más servilmente en los temas políticos, porque vinculaban la causa del arte a la de la revolución y Utopía. La historia del surrealismo en Francia. Desde 1924 hasta 1935, fue la historia de la politización del arte y el artista, que dieron por resultado vaticinios serio-cómicos y la formación de facciones en guerra. Cuando tuvo lugar la declaración conjunta de Breton con Trotsky, las escisiones y choques dentro del movimiento surrealista se habían consumado, varios afiliados se habían alejado, otros habían ingresado al Partido Comunista. La fraternidad y la acción revolucionarias les parecían, como sucedió con Malraux, Auden, Brecht, Dos Passos y Silone, la única manera de afirmar la solidaridad de los hombres en un universo carente de sentido. Importaba poco si esa solidaridad se manifestaba en el arte

14 El último ejemplo es la gran novela de Louis Aragon *La Semaine Sainte*, no escrita ni en su contenido ni en su forma de conformidad con el gusto del partido y el "realismo socialista", defendida sin embargo en una declaración oficial por Thorez como arte aceptable para los comunistas.

en el humanismo o en la elección política: lo que contaba, en el contexto de su nihilismo político, era el sublimador contraste entre el abismo del universo circundante y el heroísmo de su "combate"; los seducía el "verdadero humanismo que es el vértigo, aceptado por nuestro espíritu, ante la irreductible maravilla de la aventura humana" (34).

NOTAS

IV. EL INTELECTUAL COMO PROGRESISTA

(1) *Contemporary Capitalism*, Random Hourse, Nueva York, 1956, p. 217.
(2) *Scholasticism and Politics*, Doubleday Image Books, Garden City, Nueva 1ª ed. en 1940, p. 97.
(3) *The Phenomenon of Man*, Harper and Brothers, Nueva York, 1959, p. 112.
(4) Ibíd., p. 20.
(5) *Nature and Functions of Authority*, 1940, p. 52.
(6) *Communication, Organization and Science*, The Falcon's Wing Press, Indian Hills, Colorado, 1958.
(7) CAMUS, *Remarque sur la Révolte*, p. 22.
(8) Ibíd., p. 12.
(9) CAMUS, *L'Homme révolté*, p. 36.
(10) *Remarque sur la Révolte*, p. 19.
(11) *L'Homme révolté*, pp. 306-7.
(12) Ibíd., p. 232.
(13) Ibíd., pp. 280 y ss.
(14) SIDNEY HOOK, *John Dewey, His Philosophy of Education and Its Critics*, Tamiment Institute, Nueva York, 1959, pp. 21-2.
(15) *My Life*, p. 560.
(16) SIDNEY KAPLAN, "Social Engineers and Saviors: Effects of World War I on some American Liberals" *Journal of the History of Ideas*, junio de 1956.
(17) *Social Thought in America*, pp. 243, 244.
(18) Ibíd., pp. 244-5.
(19) *My Life*, p. 474.
(20) *The Russian Revolution*, p. 314. Bastardillas mías.
(21) *Humanisme et terreur*, p. 165.

(22) *Memoirs of a Revolutionist*, p. 293.
(23) Ibíd., p. 295.
(24) Ibíd., p. 296.
(25) *The Religious Situation*, p. 112.
(26) Ibíd., p. 116.
(27) Ibíd., p. 112.
(28) Citado por PIERRE-HENRY SIMON, *L'Esprit et l'histoire*, p. 121.
(29) *Le Cloître de la rue d'Ulm*, p. 203.
(30) "La democratie est une idée neuve", *Esprit*, set. 1959, p. 180.
(31) *Les Noyers de l'Altenburg*, p. 98.
(32) *Le Mythe de Sisyphe*, p. 154.
(33) Citado en ANDRÉ BRETON, *La Clé des Champs*, p. 37.
(34) Merleau-Ponty, en su discurso en los Geneva Encounters, en 1951.

CAPITULO V

EL INTELECTUAL COMO REACCIONARIO

Al dedicar un capítulo al tercer tipo de intelectual en nuestra visión de conjunto, afrontamos una dificultad análoga, si no mayor, que la planteada por nuestro estudio del intelectual progresista. A diferencia del intelectual marxista (cuyo pensamiento y cuyos actos se ven limitados severamente por su lealtad a un grupo de hombres, a una filosofía especial y a un país), hemos descubierto que el intelectual progresista es un poco difícil de localizar y aun después de haberlo descrito seguimos corriendo el riesgo de que nos contradiga en todos los puntos por cualquiera de los rotulados de "progresistas".

Con el intelectual conservador, el problema se vuelve más complicado aún. Sea cual fuere la desapasionada definición del diccionario sobre el conservador filosófico, político y cultural, las luchas ideológicas de los doscientos últimos años han llevado a identificar casi al conservadorismo con el atraso, la resistencia al cambio y al progreso, hasta con la "reacción" y, en última instancia, con el "fascismo". Esta identificación, o por lo menos generalización, podrá o no resistir un análisis escrupuloso: el hecho es, y difícilmente se lo podría pasar por alto, que no se puede estudiar al intelectual conservador sin examinar sus relaciones, si no su afinidad con los otros tipos "extremistas" ya mencionados. Este procedimiento, con todo, tiende a prescindir de las diferen-

cias y está expuesto a toda clase de repudios. Y, en realidad, aquí llegamos a la segunda dificultad que implica hablar sobre diversos tipos de conservadores bajo un solo título: en la corriente histórica de los dos últimos siglos, el tipo que llamamos conservador ha estado por lo general a la defensiva, tanto filosófica como políticamente; y, en todos los casos de esa índole, los escritos y otras manifestaciones de los intelectuales conservadores ostentan el sello de su conciencia intranquila o de una violencia desesperada o, asimismo, de un deseo de lograr un acercamiento al adversario. Como el intelectual progresista, desgarrado entre sus valores humanistas y estéticos y sus lealtades utópico-marxistas, el conservador procura hablar dos idiomas a un tiempo: el uno, el de la tradición, el otro, el de la falta de piedad y del poder; tan pronto el lenguaje de la comunicación directa con el fluir de la vida como el de la autoridad y las restricciones severas.

Fiel a su innato dualismo de perspectiva, el intelectual conservador de los dos últimos siglos ha usado una manera relativamente fácil, pero traicionera, de dividir los tiempos modernos en dos períodos distintos; se usa una de dos líneas divisorias (o a veces ambas): o bien la Revolución Francesa que, según las palabras de algunos conservadores contemporáneos, es comparada con una "fiebre tifoidea" que separara al saludable antiguo régimen de la era del jacobinismo y la democracia; [1] o, remontándonos más atrás, la Reforma, que, sobre todo entre los historiadores católicos, es representada como la gran vertiente divisoria entre la salud y la corrupción, la doctrina auténtica y las herejías, la perspectiva integrada del hombre y su concepción parcial del mundo, resultado de las anteojeras ideológicas.

1 Como muchos, si no la mayoría, de los conservadores son hombres religiosos (y en gran parte católicos), colocan a la historia anterior a 1789 bajo el signo de la cruz, y a la que sigue bajo el signo de Satanás. Un buen ejemplo lo da el derechista monárquico Pierre Boutang: "Las operaciones de anticristianismo, en 1789 y también en 1917, consistieron en invertir el orden de la creación y la redención, imponiéndole al mundo un sistema con el cual Jesús es juzgado por la Historia. Esto lleva a la crucifixión de la Historia". (*La Nation Française,* 16 de diciembre de 1959.)

La razón principal de esta división ideológica de la historia moderna en "buena" y "mala" [2] es que, cosa sorprendente, pero no paradójica, el intelectual conservador es un llegado a último momento entre los tipos ideológicos. Hemos rastreado la ideología extrema hasta la Edad Media y el marxismo hasta los *Levellers* y Rousseau; pero el conservadorismo como *ideología* fue evidentemente una reacción ante estas y otras ideologías que, para los conservadores, habían llegado a usurpar el orden natural de las cosas y a modificar la visión normal del mundo. Por eso, el conservadorismo se convirtió en una ideología —es decir, un instrumento de combate— el día en que las instituciones y cauces del pensamiento dejaron de ser del tipo tradicional. Así como los progresistas creían en el cambio perpetuo, el rejuvenecimiento y el mejoramiento, los conservadores ponían énfasis en la conservación y la estabilidad; y cuando los progresistas revelaban su intención —la de establecer el reino de Utopía sobre la tierra— los conservadores se oponían insistiendo en que el destino de la humanidad sigue siendo el trabajo afanoso, la división y el sufrimiento.

El núcleo del pensamiento conservador —por lo menos en su forma inmediatamente obvia, debiéramos decir popular— es que no existe un cambio *real* ni en la condición del hombre ni en su existencia histórica. De ahí la preocupación de tantos historiadores y pensadores conservadores desde la Revolución Francesa por tratar de demostrar que nada ha cambiado realmente como consecuencia de ésta, o, si la prueba que los refuta es abrumadora, que los cambios son superficiales, reversibles, susceptibles de desaparecer.

Este pensamiento, a su vez, determina el enfoque conservador del mundo moderno, el estado de ánimo conservador, por así decirlo. En su primer movimiento, este estado de ánimo es caviloso; por debajo de la crítica

2 El progresista tiene, desde luego, la imagen invertida.

[illegible]lamente el [illegible] obligato-rio del progresista— hay muy a menudo un tono de reproche que degenera en el sarcasmo y el vituperio o, por el contrario, en la desesperación y la resignación. Y esto tiene importancia porque, así como el amor desdichado halla acordes más desgarradores en la lira de los sentimientos que el amor despreocupado y satisfecho, así también los pensadores conservadores han sido mucho más sensibles y elocuentes en sus observaciones y acusaciones que los progresistas en los vítores usuales ante cada nueva victoria de su ideología.

Pero el pensamiento conservador es, naturalmente, mucho más de lo que podría expresar un estado de ánimo, por modulado y refinado que fuera. Históricamente, en sus primeras etapas, los conservadores poseyeron el poder, no su sombra. El orden del día era, por consiguiente, el cambio de la marea. El impulso natural del conservadorismo, cuando pasaron los años febriles de la Revolución y el Imperio Napoleónico, fue restablecer el orden antiguo: el Congreso de Viena, la Santa Alianza, la restauración de los Borbones, fueron sus etapas.[3] Hasta en los flamantes Estados Unidos, la guerra de la independencia, con sus excesos extremistas internos, llevó a elaborar una constitución conservadora, inspirada por una filosofía de *élite* y una desconfianza al gobierno de las masas. Hasta mediados del siglo XIX, en Europa y en América, los conservadores tuvieron suficiente poder y prestigio para frenar los avances de la democracia pro-

[3] No todos los conservadores creían en la posibilidad de restaurar el antiguo orden de cosas. Una figura tan destacada como Joseph de Maistre la consideraba un sueño imposible. "Maistre suspira por la Edad Media —escribe Isaiah Berlin en su ensayo sobre Tolstoi *El erizo y el zorro*—, pero apenas sus colegas los demás emigrados sugirieron planes para destruir la Revolución Francesa, él los acusó de decir puerilidades, de una tentativa de comportarse como si lo que ha ocurrido y nos ha modificado irreparablemente nunca hubiese sucedido. Tratar de invertir la revolución, escribió, era como si a uno lo hubiesen invitado a desagotar el lago de Ginebra embotellando su agua en una bodega."

gresista, el socialismo y la cultura de las masas. Por cada Víctor Hugo que fue realista en su juventud y demócrata librepensador en su vejez, hubo un Balzac cuyas tempranas simpatías republicanas cedieron bajo el peso de su observación de la desintegración y decadencia sociales.

Solo cuando se rompió finalmente[4] el equilibrio en favor de las fuerzas progresistas, comenzó el conservadorismo a "aceptar" al mundo moderno y a hacer las primeras tentativas de enrolar a las fuerzas populares-proletarias despertadas para la creación de un *orden nuevo*. Las bases filosóficas de esa acción se echaron en el siglo XIX, pero solo el XX trató de llevarlas a la práctica, demostrando de paso que, tanto en el pensamiento como en la acción, los conservadores de esa época se quedaban usualmente a la zaga de sus adversarios. La cavilación sobre el viejo orden y su restauración es algo que debemos llamar actitudes más bien que programas de acción. Es verdad que las dictan el sentimiento y la filosofía, que son inspiraciones nobles, pero, como fuerzas políticas e ideológicas, deben ser desechadas. A la primera mitad del siglo XIX, en lo que llamamos un período de equilibrio, esas actitudes le otorgaron un *estilo*, perceptible tanto en las actas de los debates parlamentarios como en las novelas. Los escritos de Metternich, los discursos de Donoso Cortés, las nobles meditaciones de De Bonald, las *Mémoires* de Chateaubriand, todos muestran al conservador en el papel de Casandra, particularmente difícil a causa de una doble preocupación: contener a las masas populares y poner en guardia a los dirigentes contra las políticas suicidas, es decir, contra las tentaciones de la demagogia y de la reacción.

En el arte y la literatura, el clima era también lúgubre; he mencionado, en un capítulo anterior, las simpatías realistas de los escritores románticos franceses y la última evasión de todos los románticos europeos al pa-

[4] Las etapas históricas fueron las revoluciones de 1848, el socialismo marxista, las teorías de Darwin, la Era de Jackson, etcétera.

sado medieval.[5] ¿Qué otra cosa fue la "agonía romántica", descrita por Mario Praz, sino un refugio en lo morboso, que parecía sin embargo más sensato que los desagradables espectáculos de la revolución industrial y de las poco atrayentes masas proletarias? Baudelaire veía en la invención de la fotografía el final de todo arte; y Flaubert inmortalizó tanto la agonía del artista (en Emma Bovary) como la ya próxima victoria del hombre medio, imbuido de un cientificismo vulgar y una ideología progresista (Monsieur Homais, Bouvard y Pécuchet). "Nada queda, salvo el populacho vulgar y estúpido —le escribió a Louise Colet en setiembre de 1853—." "Todos estamos igualmente encenagados en la mediocridad. La igualdad social se ha propagado al espíritu. Nuestros libros, nuestro arte, nuestra ciencia, están destinados a todos, como los ferrocarriles y los refugios públicos. La humanidad busca frenéticamente el envilecimiento moral y me irrita formar parte de ella."

La actitud conservadora, sea que se manifieste en un estado de ánimo o en un deseo consciente de vengar el pasado devolviéndolo una vez más a la vida, se hace comprensible a la luz de las creencias más fundamentales, es decir, que el mundo y la condición humana nunca cambian realmente y, cuando cambian, de una manera superficial, ello se debe a una *conspiración*. El conservador considera a la vida una maraña de relaciones orgánicas, que se extiende desde los más remotos orígenes (en realidad, desde Dios) hasta el fin último, la interferencia con el cual es a un tiempo imposible y sacrílega. El núcleo filosófico de esta creencia puede hallarse en la enseñanza de Parménides sobre el Uno (que es indivisible); el conservador mira el cambio con una reacción en que se mezclan la incredulidad y la desaprobación. Como concesión, admite con Platón que, aun si existe el cambio, se opera en la esfera inferior de los fenómenos, mientras la superior de la realidad ideal es eternamente la misma. Con Plotino, reconoce también una jerarquía de seres y una concatenación entre ellos,

[5] Un tardío hijo norteamericano de ese estado de ánimo fue Henry Adams.

pero en esa imagen nuevamente las emanaciones más próximas al origen, a Dios, son una sola e indestructible, y el grado de corrupción está en proporción con la distancia que los separa.

Para el cambio, el mal, lo accidental, el pensador conservador tiene, naturalmente, una explicación: como lo acabamos de ver, la misma consiste en su lejanía de la luz original, del abatimiento del hombre, su propensión al pecado, el fruto de su libertad. Pero esta explicación, que permite al conservador mantener su serenidad ante el mal, es demasido general: no explica tal o cual ejemplo concreto, no trata de investigar el mecanismo de tal o cual transformación. En otros términos, el conservador no inventa sistemas como lo hacen un Hegel o un Marx, sistemas cuya ambición es *captar* lo general y lo particular, *dominarlos* con la escrupulosidad usurpada de la ciencia y *predecir* tal o cual hecho subsiguiente. Por el contrario: enfrentado con la situación difícil de una época o una sociedad, el conservador se referirá a las leyes del universo, que incluyen, de toda la eternidad, tanto el bien como el mal, la naturaleza pecadora del hombre y su redención... o acusará a una causación querida, a la altanería y pereza del ser humano.[6] En suma, en cada caso particular tenderá a ver representado nuevamente el pecado original.

Esta teoría de la "conspiración" puede observarse en el origen de todo gran pensamiento conservador-reaccionario del siglo XIX. Recordemos, a este respecto, a la pareja Tocqueville-Gobineau, a la cual nos referimos sucintamente en el capítulo II. El primero, un gran pensador católico, se propuso explorar lo que era realmente nuevo, es decir, divorciado del cristianismo, en los sis-

[6] Como lo dijo Burke, el mundo es el plan de Dios o es el caos. Por lo demás, el propio Burke se sentía inclinado a creer que los cambios desfavorables a sus propios principios conservadores habrían sido provocados por "conspiraciones". Culpó de las ideas revolucionarias que culminaron finalmente en la Revolución Francesa a los filósofos, quienes, por el despecho que les causaba el no haber sido recompensados adecuadamente con jerarquías y distinciones sociales, difundían sus perjudiciales doctrinas.

temas morales de su época. La razón por la cual él, un aristócrata conservador francés, logró finalmente avenirse a esos sistemas morales, fue que descubrió que no eran novedades radicales, sino prolongaciones, nuevas aplicaciones de la antigua doctrina cristiana.

No sucede lo mismo con su joven corresponsal. En su larga carta del 8 de setiembre de 1843, Gobineau arguye con vehemencia y tono convincente en favor de la tesis de que la sensibilidad y el pensamiento modernos están totalmente desprendidos de la raíz cristiana; procura demostrarlo refiriéndose a nuevas actitudes con el pobre y el preso, con la virtud, el vicio y el sufrimiento, con el individuo y el Estado. En términos generales, atribuye el nuevo espíritu a una moral completamente secularizada, indulgente con las pasiones y que hasta las uncía a finalidades socialmente útiles. Pero ese espíritu ya no es definidamente cristiano: "Se convierte en una especie de filantropía, sentimental más bien que razonable, de esas que se extravían fácilmente" (1). Lo que bosquejó Gobineau en esta y otras cartas fue el espíritu del Estado democrático, pero, en realidad, trató de ahondar más y de revelar la degeneración de la especie humana, sobre todo de la parte de la misma —la raza aria— que él consideraba superior a las demás y que, por ello, tenía más que perder.

Gobineau no acusaba a nadie de haber provocado la mezcla de las razas; hablaba en términos de civilizaciones y pretendía tener la objetividad de "un médico que anuncia la llegada del fin" (2). Pero la ansiedad con que, por ejemplo, los predicadores y periódicos antiabolicionistas norteamericanos se abalanzaron sobre su diagnóstico indica las posibilidades dramáticas latentes en su teoría. Tres cuartos de siglo después, los nacionalsocialistas pudieron usar con más eficacia las ideas de Gobineau cuando, al atribuir la decadencia de Occidente tanto al espíritu de la democracia como a la impureza racial, acusaron a los judíos de todo el mundo (y a los apócrifos "Protocolos de los Ancianos de Sión") de una gigantesca conspiración contra la raza aria.

El tono de Nietzsche es mucho más apasionado que el del algo frío y ambicioso francés, que procuraba hacer

carrera; pero, por una parte, es también mucho más profundo, y por otra, trasciende el círculo de preocupaciones de Gobineau, de modo que resulta difícil ver en él, simplemente, un exponente del pensamiento reaccionario del siglo XIX. Asimismo, el medio en que se movía y ante el cual reaccionaba era completamente distinto del que conocía Gobineau: Nietzsche estaba rodeado por burgueses pagados de sí mismos y devotos que se beneficiaban con la prominencia alemana en punto a comercio, industria, arte de gobernar y ciencias, y se sentían tentados a considerar —Hegel los había alentado en esto— que la historia quedaba clausurada con la realización de la superioridad alemana, un sentimiento que, con todo, lograba ser no solo altanero, sino también pedestre y filisteo.

El refugio que, para su deleite, había encontrado el joven Nietzsche, era el círculo de artistas románticos alemanes y sobre todo la casa de Wagner. Sin embargo, el placer de estar con gente afín no debía durar mucho: Wagner y su círculo, en el cual debía contarse también a la propia hermana de Nietzsche y su marido, ilustraban en definitiva, en un nivel mucho más elevado por cierto, la misma vanidad y egolatría que denunciaba Nietzsche en los *Spiessbürgers*. Las arengas de Wagner contra la influencia semítica bajo la cual, supuestamente, se ablandaban los valores germanos, llenaba de terror a su joven amigo; ¿cómo podía sucumbir un tan grande hombre ante los vituperios baratos populares en ciertos círculos y periódicos, cuando el peligro era de naturaleza cósmica y también tenía que serlo el remedio?

Pero si Wagner era un representante típico de la teoría de la "conspiración"[7] del siglo XIX, también lo era

[7] En todos sus escritos sobre el arte y la nación alemanas, Wagner trató de medir la distancia existente entre el alemán "ideal" y el real, para poder explicar por qué sus compatriotas no respondían a su música como debían responder. "Si ellos no son lo que debieran ser, si no son auténticamente 'alemanes', la culpa debe de ser de alguien o de algo. Solo queda hallar a los responsables: serán el extranjero, la prensa, los judíos, nuestra mala dietética

sin duda el propio Nietzsche. No lo tentaban las teorías raciales de sus amigos y solo era antisemita (o, más bien, antihebreo) en tanto en cuanto consideraba al cristianismo la gran rebelión contra la naturaleza y los valores masculinos. Como Gobineau antes que él y muchos ideólogos de derecha después de él, Nietzsche presentaba una forma ideal de vida, socavada subrepticiamente por una "conjura". Ésta es la pauta del pensamiento conservador-reaccionario, por más variantes que ostente, sin que importe quienes son los "buenos" y los "malos", los "señores" y los "esclavos", los "atacantes" y los "defensores". Para Nietzsche, el origen del "bien" no es un acto altruista pesado en la balanza de la doctrina judeocristiana, sino la acción de propósito arbitrario de una "aristocracia fuerte". Responde, así, a la interrogante planteada en la *Genealogía de la moral*: "¿En qué condiciones inventó el hombre para sí esos juicios de valores, el bien y el mal, y qué valor intrínseco poseen en sí mismos?" (3) La "moral del señor", con todo, se ve abrumada pronto por la "moral del esclavo" (4): el débil, el esclavo, e (históricamente) los judíos, han invertido hábilmente esa valuación y señalado al pobre, al débil, como el bueno. Hasta han repudiado a Jesús (el único cristiano auténtico, según Nietzsche) porque les deparó una victoria cargada de riesgo y responsabilidad; y edificaron la Iglesia, que era un medio más seguro de minar y derrotar a Roma.

Mutatis mutandis, la misma conspiración estaba en pie en su propia época, pensaba Nietzsche. "El movimiento democrático es la herencia del movimiento cristiano"; a los esclavos y los débiles de hace dos mil años los llamaban ahora "perros anarquistas que mostraban

y la decadencia general... Luego vendrá la cacería de los microbios, de los intrusos, de los estafadores y los traidores.'' (M. Boucher, *The Political Concepts of Richard Wagner,* M and H Publications, 1950, p. 111.) Esas ideas ocasionales, cristalizadas en un vigoroso antisemitismo, se fortalecieron y unificaron cuando Wagner hubo leído las obras de Gobineau. Sintió una enorme admiración por este último y se encontró con él varias veces después de 1880.

los dientes", "demócratas pacíficamente laboriosos", "ideólogos de la revolución", "socialistas"; lo que los unía, era "su instintiva hostilidad hacia todas las formas de la sociedad distintas del rebaño autónomo"; lo que los hacía tales, era "su creencia en la moral de la mutua solidaridad" y en la "comunidad como liberador" (5).

Contra semejantes desatinos, Nietzsche depositó su esperanza en la aparición de "nuevos filósofos", quienes debían sacar a la luz, bajo "nuevas coacciones", lo que "está aún en el hombre". Habiendo medido la "degeneración universal de la humanidad, idealizada por los estúpidos socializantes que llaman a ese estado sociedad libre", son por eso los depositarios de una nueva sabiduría, "una nueva misión". [8]

En esas palabras, podemos ver también otras cosas además de una segunda exposición importante de la teoría de la conspiración. Al avanzar el siglo, las acusaciones contra la concepción moderna, extrema-democrática-secular del mundo, se hicieron más precisas y el conservadorismo se tornó más consciente de sus doctrinas y deberes generales. Gobineau, en la básicamente tradicionalista sociedad francesa, apenas podía distinguir los signos del nuevo espíritu; todavía le resultaba difícil apuntalar y sistematizar algunas de sus extraordinarias intuiciones. Pero Nietzsche, quien vivía en medio de una sociedad nacida simultáneamente a la nacionalidad y al éxito, estaba en mejores condiciones para identificar con precisión (una precisión que hacía muy vívida su genio profético) los objetivos hacia los cuales debían apuntar los críticos de derecha de nuestros días. Por eso puede verse que lo que llamamos la teoría de la "conspiración" ha resultado un instrumento tan eficaz para sondear el pasado y el presente como el más "serio" de los sistemas deterministas, que explicaba la historia como un gigan-

8 *Jenseits von guten und Bösen, Más allá del bien y del mal.* (Ed. en inglés Modern Library, p. 497.)

Una frase de este pasaje revela el desencanto de Nietzsche ante Wagner, un ''nuevo filósofo'' que ''se había extraviado''. ''Hay pocos dolores tan intensos como el haber visto, adivinado o experimentado cómo un hombre excepcional se ha extraviado y disminuido.''

tesco desarrollo de un espíritu universal o la inexorable lógica de la lucha de clases. Y a medida que el siglo avanzaba y penetraba en otro nuevo, las propias teorías de la conspiración tendían a convertirse en sistemas, conservando, en mayor o menor grado, su disposición y espíritu primitivos a proyectar sospechas sobre las ideologías contrarias.

En la persona de Dostoievsky, el conservadorismo del siglo XIX tiene un puntal muy poderoso. Es significativo que las obras más importantes del novelista ruso, *Crimen y castigo, Los hermanos Karamazov, Los endemoniados* y *El idiota*, que son, en realidad, etapas de una incesante preocupación, por no decir obsesión, tengan una inspiración común en una conspiración auténtica del estudiante Nechaiev y su grupo. Esos anarquistas y nihilistas, ligados entre sí por la fascinación que les inspira la extraña figura de su joven caudillo, han ejecutado muchos actos criminales (incendios, asesinatos, violencia) por orden del mismo, con la intención de provocar el caos y de edificar una nueva sociedad sobre las ruinas de la antigua.

Dostoievsky. a quien obsesionó durante toda su vida la oposición entre un Dios todopoderoso y la terrible libertad del hombre, veía en ese célebre caso (del cual informaran los periódicos) una manifestación extraordinariamente significativa de esa libertad y los incalculables usos que se podían hacer de ella, al servicio del desafío a Dios. La pasión de toda la vida de Dostoievsky era, escribe Berdyaiev, "lo que le sucede al hombre cuando, teniendo su libertad, se vuelve hacia una arbitraria obstinación. Solo entonces puede verse lo profundo de la naturaleza humana... Los intereses de Dostoievsky empiezan desde el momento en que el hombre se levanta contra el orden objetivo establecido del universo, se aisla de la naturaleza y de sus raíces orgánicas y manifiesta su arbitraria voluntad" (6).

¿Qué sucede cuando el hombre se afirma así absolutamente a sí mismo, cuando, como lo hace Kirilov (*Los endemoniados*), declara que Dios y las leyes divinas han sido inventados por él? La respuesta lógica es que él puede entonces eliminar a Dios e inventar a otro en su

lugar; más probablemente, su propia divinidad, la del hombre. Si no hay Dios ni inmortalidad, "el hombre puede muy bien convertirse en el hombre-Dios y franquear despreocupadamente las vallas de la vieja moral del antiguo hombre esclavo (porque) no hay ley para Dios" (7).

Dostoievsky vivía con la angustia de que ese "franquear todas las vallas" pudiera ocurrir y vio en el caso Nechaiev y en el movimiento socialista las etapas iniciales de la gran conspiración. [9] También él se remontó en la historia hasta la Iglesia Católica como generadora y explotadora de la libertad del hombre y no se molestó en hacer una distinción neta entre el orden jesuita y la Internacional Comunista. El príncipe Myshkin, en *El idiota*, explica que tanto los católicos como los socialistas predican que la igualdad debe ser alcanzada mediante la eliminación y hace la advertencia de que, en nombre del progreso material, "el amigo de la humanidad, con sus vacilantes principios morales, es el devorador de la humanidad".

En *Los endemoniados*, que es, en realidad, la historia de una conspiración (inspirada por la de Nechaiev), los maquinadores admiten abiertamente que, en el nuevo orden, los nueve décimos de la humanidad serán tratados como ovejas —para su propia felicidad— por el décimo restante, es decir, la *élite*. Sin embargo, la horrible discusión está envuelta en términos racionales y desarrollada, después de todo, por jóvenes idealistas del tipo de Raskolnikov. Como escribe E. Simmons en su libro sobre Dostoievsky, el novelista ruso creía cada vez más que el error fundamental del socialismo era su convicción de que podía organizar un sistema social sobre un plan racional, de que la razón podía ocupar el lugar de la naturaleza humana, de los procesos activos de la vida. [10]

9 "El socialismo... es, más que nada, la cuestión del ateísmo, su encarnación contemporánea; es el problema de la Torre de Babel, edificada sin Dios, no para alcanzar el cielo desde la tierra, sino para degradar el cielo hacia la tierra." (*Los hermanos Karamazov*; (ed. franc: *Les frères Karamazov*, N. R. F., I, 82.)

10 (E. Simmons, *Dostoievsky, the Making of a Novelist*, p. 167.)

Dostoievsky, cuyo ideal era la paz espiritual y el reconocimiento de que dependemos de Dios, esperaba con no disimulado temblor el estallido de la impía revolución: como en el caso de Nietzche, no era un temor al propio cataclismo social: ambos tenían una opinión bastante pobre de las instituciones y la mentalidad existente en torno de ellas. Pero sabían que los que Nietzsche llamaba peyorativamente "filosofastros y visionarios de la fraternidad" y Dostoievsky "demonios entre la piara de cerdos",[11] no se detendrían ante la revolución, sino que, para perpetuar su poder, impondrían su férula en nombre de la Ciencia y la Razón. La única evasión para la libertad humana, escribió Dostoievsky en *La casa de los muertos*, sería entonces la locura. Cosa significativa, esto se convirtió en la solución real de Nietzsche.

La doctrina de Charles Maurras está edificada también sobre el concepto del orden, atacado y trastornado por una nueva mentalidad, semítica y levantina, que desmantela el edificio clásico de la civilización latina y la estructura jerárquica católica. La inspiración básica de Maurras es grecomediterránea: la encrucijada de su carrera espiritual fue una repentina intuición, tenida en la Acrópolis de Atenas, de la esencia de la belleza y el orden —*la belle notion du fini*— y durante toda su vida debía combatir a su contrario, el desorden protestante-democrático en sus manifestaciones religiosas, literarias y políticas.[12]

Su horror al desenfreno y la barbarie, a la sensibilidad romántica, al modo de Rousseau, impulsó a Maurras a llevar una ofensiva de más de medio siglo contra la penetración en Francia de elementos que consideraba desagradables: judíos, alemanes, protestantes, masones. Como era un hombre público destacado, polemista, escritor, director de un periódico y estratego político, su lucha coincidió con la vida pública francesa durante sesenta años y halló expresión en ellos. Por eso quizás influyó mucho más en forma inmediata sobre sus contemporáneos que cualquier otro de los pensadores conservadores del siglo XIX, entre ellos Metternich y Disraeli, y ciertamente más que Gobineau, Nietzsche y Dostoievsky. Como intelectual francés de la derecha, ostentó los rasgos específicamente franceses de la teoría de la conspiración, de la cual no fue él representante exclusivo en su país y en su tiempo; poco antes de su propio período de influencia, Édouard Drumont y Maurice Barrès, eso para mencionar solamente a dos de sus contemporáneos más viejos, hablaron de una inmensa conspiración "para borrar a Francia del mapa", un plan incubado por los masones, los alemanes y los judíos, ante el cual el término medio de los conservadores era, según sus cálculos, trágicamente impotente.

Toda la tonalidad de la derecha francesa, desde 1870 hasta hoy, se vio dominada por la alarma y la desesperación contra la conspiración de los banqueros germano-judíos, los *Dreyfusards*, los sindicatos de izquierda, los intelectuales progresistas. Esa gente, esas fuerzas, eran, para ellos, los microbios contra los cuales no había más

---

Esto es lo que le escribió Dostoievsky a N. Katkov, director de *El Mensajero Ruso*, el 25 de abril de 1866: "Los nihilistas. La doctrina quiere que lo hagamos caer todo tirando de las cuatro puntas del mantel, de modo tal que tengamos *tabula rusa* para la acción. Todos los nihilistas son socialistas. El socialismo (sobre todo su variedad rusa) exige que todos los vínculos sean cortados. Están absolutamente seguros de que, sobre una *tabula rasa*, pueden construir de inmediato un paraíso. Fourier estaba convencido de que la organización de un solo falansterio bastaría para que todo el mundo se cubriese de falansterios". (*Correspondance de Dostoïevsky*, III, 34.)

11 Con referencia al Evangelio según San Lucas. *Correspondance inédite* (*Bibliothèque cosmopolite*, p. 87.)

12 "Una lúcida polémica literaria llevó a una polémica social y política... Las reglas de la vida colectiva y las leyes del gobierno... no carecen de relación con los principios que presiden el arte del poeta cuando reduce a un orden su maremágnum de ideas y palabras, de colores y sonidos. Esta analogía de los dos planos me ha prestado servicios... y me ha ayudado a hacer que los espíritus apasionados por el orden universal fueran menos indiferentes por los asuntos públicos." (*Barbarie et poésie.*)

contraveneno que el recurso extremo del derramamiento de sangre (la guerra civil).

Pero Maurras advirtió amenazas más sutiles que la presencia física de los *métèques*. Como Gobineau, como Nietzsche, como Dostoievsky, vivía, por así decirlo, en un constante estado de alerta, esperando no la invasión de enemigos, la rebelión del proletariado o la subversión de los masones, sino una penetración, más sutil, de una filosofía, una mentalidad. Por eso era, en realidad, más hostil aún a los protestantes que a los judíos: la influencia de estos últimos, por emanar de un grupo extraño dentro de la nación, podía ser circunscrita mejor, detectada y combatida mejor; pero los protestantes, racialmente identificados con los demás franceses, tenían un concepto erróneo de Dios, del individuo y de la sociedad. "El espíritu protestante, tan individualista que linda con el anarquismo, desintegra la sociedad."

Fue en Rousseau y en el jacobinismo derivado de sus ideas, donde Maurras descubrió el gran plan conspirativo contra la integridad de la sociedad y de la civilización. Sus críticos eclesiásticos lo acusaron de sustentar su famosa tesis en la "supremacía del fenómeno político" (la *politique d'abord*) sobre la verdad teológica; más tarde lo acusaron también sus críticos marxistas, para quienes, evidentemente, el fenómeno político es determinado por las realidades económicas. Éste no es el lugar adecuado para examinar el valor de esas acusaciones: lo positivo es que Maurras veía amenazado el concepto mismo del Estado por los anarquistas modernos, cuyo individualismo sentimental era hostil a las instituciones sociales, las leyes, las tradiciones y las convenciones.[13]

[13] Esto es lo que escribió en 1942 un discípulo de Maurras sobre los motivos por los cuales él y muchos otros franceses jóvenes se habían sentido atraídos por su maestro: "Como muchos jóvenes de mi edad, al abandonar el colegio superior encontré en Maurras, en Léon Daudet y sus discípulos, una explicación y confirmación de muchas de mis repulsiones instintivas. En las cuestiones políticas, yo estaba del lado de Baudelaire y Balzac (conservadores reaccionarios) contra Hugo y Zola (progresistas humanitarios), del lado del gran sentido común de Maquiavelo;

La primera premisa de Rousseau era que "el hombre ha nacido libre, pero en todas partes está encadenado"; no, replica Maurras, el hombre ha nacido en una red de relaciones sociales sin las cuales, lejos de estar libre, perecería o se criaría como un salvaje. Solo las instituciones de la sociedad —orgánicamente ligadas a las tradiciones de la nación— y la comunidad civilizada, que existen antes que el individuo, son capaces de prepararlo para una vida constructiva encauzando su individualismo, sus ambiciones, sus esfuerzos. El individuo, tomado en sí, es un ser más bien débil, lleno de defectos; es la sociedad la que le da fuerzas, un status y un rol, haciendo de él un eslabón en la gran cadena de la civilización.

El error de los partidarios de Rousseau, según Maurras, es, por consiguiente, edificar la sociedad y la comunidad política sobre el más débil de los fenómenos sociales, el hombre. El primer error, teológico y psicológico, fue cometido por los protestantes: "Si a la conciencia del individuo, que es por naturaleza anárquica, le inculcamos la convicción de que puede establecer contactos directos con el Ser absoluto, la idea de un Señor invisible y lejano debilitará en ese individuo el respeto que debe a sus superiores visibles e inmediatos. Preferirá obedecer a Dios antes que al hombre" ([8]). Por eso muchos individuos, cada cual bajo la impresión de recibir comunicaciones directas de la Divinidad, no forman una sociedad. Esto es lo que suponía, sin embargo, Rousseau, cuando veía en la sociedad una asociación contractual, es decir, deseada, de individuos autónomos. Pero, respondía Maurras, la sociedad no proviene de un contrato de voluntades, sino de un hecho de la naturaleza. Si el principio jacobino del individualismo fuera cierto, nos veríamos justificados al desorganizar al ejér-

veía la humanidad tal como es y me oponía a las divagaciones de los progresos continuos y los cuatro vientos de las ideologías (*esprit*)". (Lucien Rebatet, *Les décombres*, p. 20.)

cito, las instituciones, la sociedad misma, en favor de un individuo.[14] Pero el hecho de que el individuo no elige ni a su padre ni a su país es un hecho de la naturaleza; la sociedad se le anticipa.

Nietzsche confiaba en que el superhombre le traería al mundo un conocimiento más sano de la esencia y destino del hombre y Dostoievsky deseaba fortalecer el espíritu religioso, la Iglesia Ortodoxa, el Estado zarista y el movimiento paneslavo, a fin de ahuyentar la anarquía y el socialismo, importados de Occidente. Maurras, como político práctico y *maître à penser* de enorme influencia sobre las *élites* francesas, trabajó para crear "una clara visión de las necesidades patrióticas" y preparar "a la *élite* de la juventud francesa para la aceptación de una serie de verdades paralelas en los dominios moral, intelectual, literario y filosófico" (9). Procuró realizar esto, más que nada, mediante la restauración y consolidación de las dos instituciones que consideraba más decisivas: la monarquía y la Iglesia. De la primera, esperaba una reafirmación de la tradición y continuidad francesas, y el cumplimiento de la función de árbitro, tan importante para regular las fuerzas centrífugas que obran en un Estado moderno. Alrededor de 1900, Maurras descubrió la vital necesidad de libertades locales y regionales en un país hipercentralizado y llegó a la conclusión de que solo un jefe indiscutido de la nación, que se mostrara equidistante de los intereses parciales y contradictorios, sería capaz de conciliar la unidad con la multiplicidad. De ahí su realismo militante, hasta el fin de su vida.

Pero era, en realidad, la Iglesia Católica la que encarnaba el ideal de Maurras. La Iglesia Católica, para él, no era el depositario principal del mensaje de Jesús, una religión no cuestionada y aceptada sin reservas. En realidad, lo que pensaba al respecto era que la religión cristiana —cuyos Evangelios fueron escritos por "cuatro oscuros judíos"— era "anarquista, revolucionaria y hostil a la civilización";[15] su verdadero representante era el

[14] Esto se escribió teniendo en cuenta el caso Dreyfus.
[15] Compárese con las opiniones de Nietzche.

protestantismo y no la Iglesia Católica. En ésta se advertía en forma mucho más indeleble la sabiduría del arte de gobernar romano que la universalidad y el mesianismo judaico de Jesús. Y este sello de Roma era lo que más admiraba Maurras, porque hacía de la Iglesia la única institución sobreviviente del mundo moderno que se basa en la jerarquía y el orden y sirve de modelo e inspiración para una estructura de construcción análoga, la jerarquía y el orden en los países católicos.[16] "Todas mis ideas favoritas —escribió Maurras—, el orden, la tradición, la disciplina, la jerarquía, la autoridad, la continuidad, la unidad, el trabajo, la familia, la corporación, la descentralización, la autonomía, la organización de los obreros, han sido conservadas y perfeccionadas por el catolicismo" (10).

Estos pocos ejemplos de la reacción del siglo XIX ante el extremismo, el progresismo y el socialismo nos regalan más que una teoría (la teoría de la conspiración) o un estado de ánimo: contienen los lineamientos de la crítica que hicieron la mayoría de los pensadores conservadores al espíritu de la época.

Esta crítica no tiene la unidad de la crítica marxista a la sociedad capitalista y mucho menos al elemento profético-popular, que ha hecho del marxismo —para las masas y los intelectuales— más que una teoría; a un tiempo, un sistema científico y una religión. Los pensadores conservadores nunca han sido populares porque, de la naturaleza de su pensamiento, se sigue que deben negarse a pintar una imagen sobre el horizonte de la historia; en otros términos, a creer, y hacerles creer a los demás, en una Utopía. Por el contrario: si los hombres que estamos estudiando tienen una tesis en común, ésta se expresa en una advertencia de que la condición humana nunca cambia realmente y todos los que les dicen a las masas que cambia son unos peligro-

[16] "La convicción de Maurras —escribía Vialatoux en 1927— no es que la Iglesia debe volverse pagana, sino que es pagana... y que en ello radica su mérito. Maurras no piensa en asignarle una nueva misión a la Iglesia; acepta y aprueba su misión tradicional."

sos demagogos, que hacen promesas que no pueden cumplir, pero despiertan ilusiones latentes y dejan en libertad salvajes pasiones. Aunque las doctrinas surgidas del hegelianismo afirman haber descubierto el mecanismo de la historia y el objetivo al cual impulsa el mismo a la humanidad, la ideología derechista-conservadora procura reducir los hechos y fenómenos históricos a un plan estático, preordenado y tiende a mirar las transformaciones históricas como burbujas pasajeras en el océano de la durabilidad.

El conservador persigue el concepto del orden con la misma amorosa expectación con que persigue el progresista el concepto del cambio. Resulta interesante comparar la imaginería de ambos tipos de pensadores, las figuras con que se representan ambos el destino del hombre. Mientras que el progresista usa variantes del símbolo de la línea recta (la flecha o la curva estadística), el conservador elige de preferencia el círculo y las imágenes rítmicas, cíclicas, de la repetición. En los optimistas siglos XVIII y XIX, la historia de la especie humana era concebida como el vuelo de una flecha, recta y apuntando cada vez a mayor altura. En las vísperas mismas de la Primera Guerra Mundial reaparece la imagen cíclica, indicando la alarma de los filósofos conservadores ante nuestro destino. El concepto de los ciclos históricos de Joachim de Flore y Giambattista Vico llegó a ser estudiado con un aparato de investigación perfeccionado. Nuestra civilización fue declarada mortal (Paul Valéry), decadente (Spengler), en estado de crisis pero redimible (Toynbee).

La más influyente de esas doctrinas críticas fue *La decadencia de Occidente* de Spengler. Aunque desconocemos el origen y la causa de las grandes culturas, enseñaba Spengler en su versión de la teoría de la conspiración, cuando están constituidas, su naturaleza y su curso se hallan autodeterminados. Dentro de cada una, cada fenómeno tiene su sello específico, desde el arte hasta las matemáticas. El tramo vital de cada ciclo lleva a hechos idénticos, desde la originalidad hasta las formas desecadas. Hoy, el hombre nórdico se convierte en esclavo de la máquina y de la gran ciudad sin alma. Este

crecimiento artificial apunta ya a la ruina futura, a la aniquilación desde dentro. La democracia se derrota a sí misma: el idealista cede ante el banquero que fiscaliza los votos y ante la máquina del Partido que maneja al pueblo; la prensa proscribe al libro, determina la opinión pública y reduce el pensamiento individual a las ideas hechas aclamadas por las masas. La verdad, en vez de ser perseguida, se deja pasar en silencio. Se les allana el camino a los nuevos Césares, a quienes el pueblo, sediento de jefatura moral, aclama de buena gana.

La propensión del conservador a ver al mundo en términos de dramáticas rupturas, florecimientos y decadencias, conflictos. derrotas y milagrosos renacimientos es el *leit motiv* principal de su pensamiento. Nietzsche descubrió al hombre moderno "rodando, desde Copérnico, del centro hasta X... sin una finalidad, sin una respuesta a su Porqué".[17] El pensamiento más profundo de Dostoievsky era también descubrir los verdaderos cimientos del hombre, que no eran el racionalismo, como él dijo que enseñaba el Occidente, sino la comunión con Dios mediante el sufrimiento, hasta el sufrimiento infligido a sí mismo. La abnegación total nos hace despreciar la razón y sentirnos en paz con la voluntad divina. Su discípulo, el existencialista ruso Chestov, enseñó que debemos abandonar Atenas y el racionalismo socrático y acudir a Jerusalén, fuente de la auténtica sabiduría.

Los que hablan a través de estos pensadores no son la mansa y sacrificada alma eslava o el irracionalismo alemán. El pensamiento conservador, en Inglaterra y en Francia, encontró los mismos temas, hasta cuando, como en la carrera de Maurras, el positivismo era la elección inicial. Edmund Burke expresó mayor fe en la sabiduría suprarracional de las especies (implantada por Dios) que en los planes racionalmente concebidos para mejorar la suerte de la humanidad. Si el mundo es el designio de Dios, sostenía, debemos tener cuidado con la reforma y

17 Compárese con C. G. Jung, quien expresó que el hombre moderno está a punto de perder el mito conservador de la vida del hombre interior que el cristianismo ha atesorado para él.

el cambio, porque la pobreza y la violencia son partes inseparables de este mundo, al cual solo la religión puede aportar consuelo. Debemos respetar la intención de Dios estudiando cuidadosamente la naturaleza y la historia; si reconocemos la necesidad del cambio en determinados casos, debemos dejarla surgir de las necesidades particulares, no como una imposición general en nombre de alguna abstracción.

Es natural que el pensador conservador descubra así una relación entre la religión y la sociedad y termine por concebir el orden social como reflejo del divino. Si prefiere el orden al cambio, es porque, desde el punto de vista religioso, el cambio siempre es, esencialmente, superficial, mientras que el orden expresa la realidad profunda del universo. Uno de los elementos más importantes de ese orden es que la cantidad de felicidad y desdicha que hay en el mundo es regida por una proporción que se mantiene constante a través de las épocas. "A veces, he tenido muchas dudas —escribía Burke— acerca de si el Creador se propuso realmente que el hombre viviera en un estado de felicidad. Ha mezclado en Su copa muchos males naturales, y todos los esfuerzos hechos por el arte y la política de la humanidad desde el origen del mundo hasta hoy para aliviarlos o curarlos, solo han servido para introducir nuevas maldades o agravar y enardecer las viejas."

Burke no era católico; pero... ¡qué análogas son sus convicciones a las declaraciones de dos papas recientes sobre la materia! León XIII dijo en un mensaje relativo a las causas y remedios de la miseria económica: "Sufrir y soportar los sufrimientos es el destino de la humanidad. Por más que lo intenten los hombres, ninguna fuerza y ningún artificio lograrán desterrar de la vida humana los males y los infortunios que la acosan. Si hay quienes pretenden otra cosa, que predican para un pueblo en duras dificultades la libertad del dolor y la necesidad, un reposo sin molestias y un constante goce... engañan al pueblo y lo embaucan y sus mentirosas promesas solo agravarán el mal" (11). Y Pío XI: "El mundo nunca logrará liberarse de la miseria, el dolor y las aflic-

ciones, que son la parte que les toca en suerte hasta a los que parecen más prósperos" (12).

La filosofía implicada en estas declaraciones es, reconocidamente, religiosa: la inspira el concepto cristiano del pecado original, cuya significación social es que le advierte al hombre que debe buscar la causa de su miseria en sí mismo, en su propia desobediencia al decreto divino. Es también una advertencia de no escuchar a los que trastornarían de buena gana el orden de cosas. Como fuerza política, la doctrina del pecado original es profundamente antirrevolucionaria.[18]

A causa de la conspiración de los ingenuos utopistas o de los obstinados demagogos —concluye el conservador—, la tradición y el antiguo orden de la sociedad se han desintegrado. Desde entonces, la historia de la Revolución Francesa ha sido una sucesión de traiciones y la menos decisiva no es la traición de la burguesía, que, en su ciega persecución de la ganancia, sustituyó las relaciones sociales tradicionales por transacciones contractuales y económicas. Acaso el cuadro más dramático del papel de los burgueses en el siglo XIX es pintado por Bernanos, quien rastrea la historia de la apropiación burguesa desde las compras de tierras durante la Revolución hasta la alianza con el hitlerismo en el siglo XX. El tono dominante es el pesar por la desaparición de la antigua sociedad agraria y el desarraigo y proletarización de los campesinos.

Acusaciones análogas a las hechas en conexión con la teoría de la conspiración han sido pregonadas por los conservadores desde mediados del siglo pasado. Al cristalizar la lucha de clases y cuando su creciente violencia empezó a amenazar no solo el "viejo orden", sino también cualquier orden (y con él, todo el fundamento de la concepción grecocristiana del mundo occidental), los conservadores dirigieron sus acusaciones contra las clases inferiores y sus tribunos populares, así como contra la

18 ''Sea que se nieguen o se veneren las ideas de la religión, sean verdaderas o falsas, siguen siendo la única base de todas las instituciones duraderas''. (De Maistre, *Considérations sur la France.*)

burguesía y sus ideólogos librepensadores. Les reprocharon a los primeros, como lo hemos visto, que exigieran y prometiesen castillos en el aire, desorganizando con ello el curso medido de la sociedad, y acusaron a los segundos de haber administrado mal la herencia (la propiedad y el poder) que le arrancaran a la aristocracia mediante la revolución. El patrón burgués-capitalista no era mejor, y quizá fuese peor, que lo que acostumbraba ser el terrateniente feudal, proclamaban los conservadores. Estos últimos, por lo menos, conocían a sus arrendatarios y a la pequeña burguesía afincada en su propiedad; un duque de Saint-Simon, en tiempos de Luis XIV, a pesar de ser un altanero aristócrata, mantenía abierta su casa en París para la gente que venía de sus tierras a la capital: la alojaba y alimentaba, le proporcionaba dinero y consejo. Pero un propietario de una fábrica de tejidos del Lancashire explotaba sin piedad a sus obreros, hombres, mujeres y niños.[19] Lo mismo sucedía en Estados Unidos antes de la Guerra de Secesión: muchos propietarios de plantaciones del sur declaraban que la institución de la esclavitud era más natural y humana que el sistema de trabajo asalariado de las fábricas norteñas.

Por otra parte, el mundo burgués-capitalista engendró un tipo de político que no era ya el estadista de amplia visión de antaño, sino un despiadado explotador de intereses parciales, sea de los intereses capitalistas (*whigs*) contra la clase terrateniente, sea de los intereses proletarios contra los dueños de fábricas. En otros términos, mientras el burgués desarraigaba y provocaba encono en el campesino con una mano, lo ponía con la otra en posesión de los derechos democráticos y del voto. Para los

[19] Aunque desde el punto de vista opuesto, la crítica de la burguesía por Marx tenía exactamente el mismo tono: "La burguesía, dondequiera domina la situación, ha puesto término a todas las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Ha roto sin piedad los abigarrados vínculos feudales que ligaban al hombre a sus "superiores naturales" y no ha dejado otro nexo entre los hombres que el desnudo interés personal, que el despiadado pago al contado". (*Manifiesto Comunista.*)

conservadores, esto era el *non plus ultra* del desgobierno y el desatino, porque era evidente que las clases emancipadas, pero económicamente inferiores, abusarían del voto y que se encontrarían siempre aventureros insatisfechos y temerarios que los guiarían contra los baluartes del orden.

Por eso los conservadores empezaron a advertir, con creciente claridad, que la mayor pérdida sufrida por ellos en la lucha por el poder del siglo XIX eran las masas obreras. El *Manifiesto Comunista* encara ya la tentativa de la aristocracia afincada y otras fuerzas conservadoras de recuperar a los obreros de las garras de la industria moderna, pintando un cuadro idílico del tipo de vida agrícola del pasado. Pero no tuvieron éxito en esa tentativa; poco más o menos en la época en que apareció el *Manifiesto Comunista,* Tocqueville observó en sus *Recuerdos* que "un odio al 'Ancien Régime' y una desconfianza de las clases privilegiadas seguía siendo una verdadera pasión entre el pueblo", aunque la burguesía, "dueña de todo en tal forma como nunca lo fuera la aristocracia... le atribuía una importancia mucho mayor a sus asuntos privados que a los negocios públicos" ([13]). Y Marx escribió esto en el *Manifiesto Comunista*: "Debido a su posición histórica, la vocación de las aristocracias de Francia e Inglaterra llegó a ser escribir folletos contra la sociedad burguesa moderna... A fin de suscitar simpatía, la aristocracia se vio obligada a perder de vista, en apariencia, sus propios intereses, y a formular su acusación contra la burguesía solamente en el interés de la clase obrera explotada. Por eso, la aristocracia se vengó firmando libelos contra su nuevo señor y murmurándole al oído siniestras profecías sobre la catástrofe que se avecinaba".

Los conservadores, sin embargo, se sentían más horrorizados aún, ya que las condiciones industriales creadas por el capitalismo empujaban rápidamente al proletariado a una solidaridad de clase y a formar partidos proletarios que abogaban por una subversión de la sociedad. Los conservadores culpaban de esta consumación de la ruptura al capitalismo, la industria y las máquinas más

que a los propios obreros. Pero por lo menos ello les hacía comprender violentamente que el proletariado, por mísera que fuese su condición, no podía ser inducido ya a volver a la tierra y a ser alejado nuevamente, como los campesinos, a la periferia de la sociedad. Si se quería salvar a la sociedad de la revolución y a los valores cristianos de un ataque total, los conservadores debían reorganizar la sociedad, reintegrar al obrero al cuerpo de la nación y dar nuevo impulso a los ideales cristianos. Sir William Harcourt, un político de los tiempos de Gladstone, resumió con inteligencia la nueva mentalidad al declarar: "¡Ahora, todos somos socialistas!".[20]

Desde el último cuarto del siglo XIX, la filosofía conservadora procuró expresarse con la acción. Se abrían ante ella dos caminos: el uno, era la organización de acuerdo con las líneas tradicionales, es decir, resucitando viejas instituciones tales como las corporaciones o la monarquía, dando apoyo a la Iglesia y esperándolo de ella, con el culto consciente del pasado nacional, etcétera. El otro camino era la imitación de los adversarios en su organización política, la inquietud social, el acercamiento a las masas. El hecho histórico es que se seguían ambos caminos: algunos pensadores conservadores elaboraban la teoría de un nuevo orden corporativista (apoyados en esto por la Iglesia), mientras que otros organizaban los primeros sindicatos obreros y grupos de estudio católicos; algunos (en Francia, por lo menos) trabajaban por una restauración realista, otros se convertían en sinceros amigos de la idea republicana, vigilando desde dentro para no incurrir en excesos; había quienes esperaban que algún suceso extrapolítico (una guerra, una insurrección, un golpe de Estado, una invasión) les ayudara a llegar al poder; otros optaban por colaborar con los regímenes parlamentarios y procuraban crear partidos políticos por cuyo intermedio esperaban alcanzar legítimamente las posiciones de comando.

20 Antes, alrededor de 1843, Luis Bonaparte, el futuro emperador, escribió en *L'extinction du pauperisme*: "Hoy ha terminado el reinado de las castas; ahora solo se puede gobernar con las masas".

La diferencia entre ellos, aunque quizá más pragmática que filosófica, es que algunos estaban dentro de la ciudadela del poder y otros fuera. Este distingo no es tan frívolo como parece y sus razones no son accidentales. Maurras, un representante por excelencia de las fuerzas conservadoras que se mantenían "fuera" del poder, llamaba a su tipo de nacionalismo "integral", y él y todos los demás comprendían que debía distinguirse del patriotismo "a la antigua". En realidad, el nacionalismo, hasta la religión, se convirtió en una ideología para Maurras (y para los conservadores alemanes, italianos, españoles, norteamericanos, etc.), una ideología incapaz de transar y, por lo tanto, de llegar al poder y mantenerse en él con medios pacíficos y juego limpio. El nacionalismo, la religión (católica y protestante) y las ideas culturales y políticas conservadoras formaban así un bloque, y ese bloque se volvía tanto más coherente e intransigente cuanto más se le prolongaba la negación de la participación y el poder.[21]

Mientras tanto, los elementos constitutivos de esta

21 Presenciamos un fenómeno análogo actualmente en Estados Unidos. "Los nacionalistas de McCarthy —escribe Dwight Macdonnald— ansiosos, amargados, resentidos... consideran que la corriente principal de la política norteamericana, desde 1932, ha pasado de largo junto a ellos, como en realidad ha ocurrido, y desconfían, con una desconfianza levemente paranoica, de un grupo de minoría aislado. Porque ésos son hombres del movimiento de resistencia, los no privilegiados intelectualmente, que se sienten excluidos de un mundo que creen gobernado por liberales, como el paria económico se siente alienado de la sociedad." (*Memoirs of a Revolutionist*, p. 332.) Sea lo que fuere lo que pensamos de esas observaciones —y creemos que simplifican más de lo necesario aún el problema— presentan bastante bien las actitudes respectivas de los liberales y conservadores norteamericanos. Como escribe W. F. Buckley en *Up from Liberalism*, "la premisa implícita de los liberales es que los diálogos intercredales son los que uno sostiene con los comunistas, no con los conservadores, en relación con los cuales están suspendidas las leyes normales de la conversación civilizada" (p. 23). Esta es la contraparte norteamericana del *pas d'ennemi à gauche* francés.

ideología han sido subrayados y refinados más aún por espíritus excelentes y sagaces. El "nacionalismo" fue exacerbado por la situación dramática de las minorías en el siglo XIX y por las reivindicaciones post-Versalles del siglo XX. Asimismo les pareció a los nacionalistas que los dirigentes socialistas que, con unas pocas excepciones, abogaban abiertamente por el internacionalismo y la solidaridad supranacional de la clase obrera, derrochaban y pasaban por alto deliberadamente el capital más precioso de una nación, su lealtad a los recuerdos históricos, su cohesión natural.[22] Consideraban a los socialistas elementos desorganizadores, que desarraigaban sentimentalmente a la gente pequeña cuando el mundo moderno la había privado ya de sus demás raíces: las asentadas en la tierra y en un tipo inmemorial de vida.

La *religión* estaba enrolada también en la ideología reaccionaria-conservadora. En los países protestantes se podía fundir fácilmente con otros cultos, considerados más básicos para la naturaleza íntima del hombre y la comunidad: la raza, la sangre y una concepción casi animista de la tierra. Se convirtió en el "destino manifiesto" de los comerciantes y la casta militar alemanes, de los pioneros, misioneros y magnates industriales norteamericanos, de los funcionarios coloniales británicos en contacto con las razas sojuzgadas. En los países católicos, como lo hemos visto con respecto a Maurras y Gobineau, no era tan fácil asignarle a la religión un

22 G. D. H. Cole escribió, durante la Primera Guerra Mundial, que "entre los obreros organizados de las potencias europeas no hay rencilla alguna susceptible de provocar la guerra, ningún antagonismo nacional suficientemente fuerte para mantenerse en pie contra el sentido muy real de la solidaridad de clase interobrera. He aquí, pues, el problema que se ve forzada a afrontar la revolución. ¿Debe privar la lealtad a la nación que abarca a algunas de todas las clases, o a la clase que abarca a algunas de todas las naciones? La respuesta a esto brindaría la más honda percepción de la psicología de la guerra, ya que de ella podrían surgir por fin auténticas relaciones entre la conciencia nacional y la conciencia de clase". (Anne Fremantle, ob. cit., pp. 216-17.)

nuevo alcance, debido a la disciplina impuesta por la Iglesia y al dogma definido por ella: pero era posible, con todo, introducir elementos no-cristianos en la elaboración de la doctrina y política religiosas: esos elementos no eran paganos en el sentido germano de la palabra, como en los países protestantes, sino en el sentido grecorromano, y, por lo tanto, resultaba más fácil identificarlos con ciertas actitudes de la Iglesia y sólo eran denunciados a regañadientes. (Como lo observó en cierta ocasión Bernanos, el éxito de la doctrina maurrasiana —y del fascismo de Mussolini— entre los intelectuales franceses se debió en parte a su educación humanista y a su admiración por los valores grecorromanos.) Los conservadores católicos aceptaron, pues, sin mucha vacilación, los esfuerzos por encauzar su religión en la dirección de su interés nacional y de sus preocupaciones culturales: estaban dispuestos, si no a "corregir", por lo menos a "reinterpretar" ciertos preceptos y actitudes de la Iglesia, con el resultado de que descuidaban su enseñanza de la caridad y el amor y subrayaban un cristianismo más "positivo" como instrumento para la defensa de Occidente y de la civilización occidental.

En cuanto a las *ideas políticas y culturales* —la tercera sección del "bloque"— resulta difícil hacer afirmaciones generales. Las reacciones políticas de los conservadores, ya en el siglo XIX, pero cada vez más en el XX, habían sido modeladas por la situación específica en sus respectivos países. Nunca hubo, ni podría haberla, una "Internacional" conservadora. que le diera directivas totales a un Partido dentro de cada nación. Menos aún podría concebirse que los conservadores, individualmente, elaborasen un programa común sobre cuestiones culturales, ya que todos ellos tienen raíces en tradiciones especiales y temen instintivamente las formas modernas de la organización burocrática, el uso de abstracciones gigantescas, etcétera.

Sin embargo, se podrían formular ciertas generalizaciones con respecto al enfoque conservador total de cuestiones políticas y culturales. En parte como resultado de una pasividad política forzada y prolongada, en el

espíritu del conservador se formó una sensación de restricción. Le pareció que el mundo estaba perdiendo cierto espíritu de aventura, de riesgo, de peligro, de salvajismo, y que, así como la naturaleza es domada y uniformada por la industrialización, también doman al individuo orgulloso, al "disconforme", la democracia, el mercantilismo y la cultura de masas. En las páginas de muchos escritores, desde Nietzsche hasta Ernst Juenger, en las de Bernanos, Montherlant, Evelyn Waugh y C. S. Lewis, el tono es el del último hombre solitario, que libra una batalla perdida contra la Colectividad, el Partido, la Burocracia o, simplemente, el Mundo Moderno, que todo lo devoran. La figura del último espécimen masculino solitario, cazador, guerrero y amante de mujeres, es delineada con especial claridad en las novelas y piezas dramáticas de Juenger y Montherlant; se adivina todo el tono de la cavilación conservadora a través de la misteriosa y penumbrosa atmósfera creada por el alemán (en *El acantilado de mármol*) o la última apasionada y airada denuncia del francés (*El Maestre de Santiago*). Paul Sérant, en su libro sobre un grupo de escritores que llama "fascistas románticos" (Drieu La Rochelle, Robert Brasillach, L. F. Céline, etc.) dice que todos ellos se "caracterizan por una cualidad lírica y su actitud política no se distingue de una búsqueda de un nuevo estilo de vida colectiva, de la poetización del orden político y social" (14).

La sensación de restricción, con todo, solo es la señal externa de un mal, sentido y diagnosticado muy profundamente. Los conservadores sintieron, desde los tiempos de Chateaubriand, Burckhardt y Lord Acton, que sus adversarios lograban éxito donde ellos fracasaban, porque ellos simplificaban los problemas de la sociedad y el hombre, presentaban las soluciones en nombre de las abstracciones y restringían la elección al "progreso" o el "atraso". A las masas aturdidas por las condiciones de vida modernas, no adaptadas a los métodos de los manipuladores políticos, era fácil, argüían los conservadores, mostrarles al ser humano simplemente como un animal ávido de alimento y albergue, de hacer el amor

y de divertirse. Pero..., ¿dónde están los anhelos más profundos del alma y el espíritu, la misteriosa opción entre el bien y el mal, el deseo de ligarse a dirigentes que encarnen una fuerza moral o carisma? Los extremistas y los socialistas parecían pasar por alto esos problemas y reír ante las interrogantes; de cualquier modo, los excluían de sus plataformas y programas. Pero, ¿cómo pueden los políticos, los caudillos de naciones, pasar por alto el patriotismo, el papel de la religión, el instinto de convertirse en propietario y de mantenerse fijo en ese status?, seguían preguntando los conservadores que recordaban a los contratantes abstractos, calvinistas de Rousseau, los falansterios de Fourier, la afirmación de Babeuf y de Proudhon de que "la propiedad es un robo". El socialista seguía afrontando el sentimiento nacional, hacía causa común de un modo espectacular con los socialistas de otros países, declaraba que el propietario no tenía patria y trabajaba con entusiasmo por la Utopía sin clases ni propiedad.

No podemos preguntarnos aquí qué habría sucedido si se hubieran tenido en cuenta las advertencias de los conservadores. Retrospectivamente, de todos modos, parece que los socialistas y los demócratas cometieron dos errores básicos: después de haberse hartado del "hombre universal", no notaron cuán vacía era esta abstracción hasta que los hombres que buscaban desesperadamente volver a echar raíces —en la tierra, en el grupo, en la nación, en la raza y en la religión— los atacaron con el frenesí propio de los frustrados. El segundo error fue suponer que las "masas proletarias" se dejaban reclutar porque soñaban con construir una sociedad basada en la propiedad colectiva y en la existencia colectivizada. Como lo muestra la ya mencionada comedia de Maiakovsky (*La chinche*), el obrero individual no soñaba con la sociedad sin clases y con el Estado colectivista, sino, mucho más modesta, concreta y sensatamente, con mejorar su suerte individual convirtiéndose en un propietario "burgués", con una razonable esperanza de que su hijo ascendiera en status. El socialismo solo podía funcionar —en un sentido muy restringido y coexistiendo con el capitalismo— en los países occidentales, porque

el principio de libertad garantizaba que el obrero no sería esclavizado en nombre de lemas que anunciaran que el país era "su propiedad" y que el Estado no frenaría su ambición e instinto adquisitivo.[23]

No podríamos precisar si habría sido beneficiosa una mayor influencia conservadora sobre los asuntos públicos y políticos. Sea como fuere, en este siglo y especialmente después de la Primera Guerra Mundial, el conservadorismo se convirtió en una ideología y por lo tanto en una fuerza extremista, y los conservadores moderados ya no tuvieron oportunidad de hacer sentir el peso de sus opiniones. Los ultraconservadores y reaccionarios eran, con todo, sus legítimos herederos, en cuanto su ataque contra la sociedad contemporánea implicaba todos los elementos de una crítica que tenía más de un siglo de antigüedad. Lo que le agregaban, no era tanto teórico y doctrinario, como práctico y revolucionario.

La teoría y la doctrina habían sido provistas por una larga sucesión de destacados críticos del siglo XIX y por las constantes enseñanzas de la Iglesia Católica (las Encíclicas Papales, por ejemplo). La acción práctica y revolucionaria provenía de la observación de la conducta de los partidos de masas contemporáneos y de sus jefes revolucionarios. Desde mucho antes, les resultaba claro a los conservadores que les correspondía liberar al obrero de la cadena de las organizaciones izquierdistas e infundirle una concepción más realista del mundo que la defendida por los ideólogos izquierdistas; ahora comprendían que se requería algo más que un esfuerzo para apartar a los obreros de Marx y orientarlos hacia la concepción más completa del hombre enseñada por la

23 Los marxistas notaron "un poco tarde... que el desarrollo del proletariado tenía límites de este lado de una mayoría. Antes que nada, las antiguas clases productoras, como el campesinado y un gran sector de los artesanos, han mantenido sus posiciones; en segundo lugar, una nueva clase media ha sido constituida por los intermediarios, los oficinistas y empleados en general, que el progreso económico creaba un poco en todas partes". (Henri de Man, *Au-delà du nationalisme*, Ginebra, Éditions du Cheval ailé, 1946, pp. 238-9.)

Iglesia y por la que abogaban los filósofos conservadores. La experiencia de los círculos de estudio para obreros en las postrimerías del siglo XIX les demostraba a los conservadores que, salvo unos pocos cambios de sentimientos individuales, la masa de los obreros se mostraba reacia ante esos cursos patrocinados por burgueses o los desdeñaba como tentativas de separar a su clase de los partidos y sindicatos que representaban sus verdaderos intereses. Un Maurras, por ejemplo, seguía creyendo que, estableciendo contacto con los obreros más inteligentes, se les podía inducir a abandonar las aspiraciones socialistas: confiaba en que esos hombres, de dirigentes proletarios en la lucha de clases e instigadores de huelgas, se convertirían en intermediarios entre la burguesía y sus camaradas.

Los conservadores dieron prueba de su creciente comprensión de los tiempos modernos el día en que advirtieron la necesidad de usar armas análogas a las de sus adversarios. Entre ellas figuraban el partido político, una doctrina revolucionaria, la apelación a las masas y la disciplina de las masas, la propaganda y el mito colectivo. El hecho de que esta comprensión cobró forma al mismo tiempo que el comunismo (bolchevismo) alcanzaba su espectacular victoria y pareció una reacción ante la organización de partidos patrocinados por los Soviets en todo el mundo, dio a muchos observadores la impresión de que los movimientos y la ideología ultraconservadores, derechistas, fascistas, eran una réplica de los elementos reaccionarios burgueses al remolino de la insurrección obrera. Desde luego hay un elemento de verdad en esta opinión, defendida, por ejemplo, por Harold Laski y, naturalmente, por todos los escritores comunistas. El fascismo es rotulado así como última tentativa de las clases propietarias de rechazar el victorioso avance del proletariado.[24]

24 Hay otra explicación, muy estúpida, del fascismo, que debe mencionarse a causa de su fácil popularidad. La explicación "psicológica" del fascismo es propuesta por escritores de segundo orden, que lo atribuyen a los "vicios" del "espíritu autoritario". El espíritu autoritario, en com-

Toda la verdad es mucho más compleja. Basta con establecer el eslabón filosófico entre la crítica conservadora del siglo XIX a la democracia, el extremismo, la idea del progreso, por un lado, y la ideología reaccionaria del siglo XX, por otro, para advertir la naturaleza esencial de esta última. La ideología derechista contemporánea, en primer lugar, no es anticomunista, sino antidemocrática y antiprogresista. Si combate al marxismo, ello no se debe a que represente al interés capitalista, sino a que repudia el elemento utópico de la doctrina marxista. En términos generales, los reaccionarios contemporáneos y los fascistas no censuran a los comunistas porque éstos lleguen demasiado lejos en su oposición al sistema capitalista-burgués, sino porque no tienen una concepción completa del hombre que oponer a la filosofía burguesa, racionalista y unilateral. Atacan al marxismo por ser un sistema trunco, deforme, y procuran elaborar una doctrina, antimarxista pero también antiburguesa, en que el *homo oeconomicus* solo es una parte, estando ocupado el resto por otras legítimas aspiraciones del hombre. [25]

Con esos agregados, sin embargo, el cuadro del fascismo dista de estar completo. Los movimientos derechistas de nuestra época no son, después de todo, simples reacciones filosóficas ante las doctrinas radicales: son movimientos de masas, ideológicamente limitados como sus adversarios; como fuerzas revolucionarias, devoran

---

binación con experiencias sexuales frustradas de la niñez, lleva, según esa seudoteoría, a la mentalidad fascista. Ésta es la tesis de uno de los cuentos de Sartre, por lo demás brillante, *L'enfance d'un chef.*

25 "El fascismo no es el marxismo; con todo, el fascismo también odia y combate las injusticias contra las cuales se había rebelado el marxismo, pero contra las cuales él propone sus malvados remedios". (Robert Brasillach, *Journal d'un homme occupé*, p. 183.) En un libro sobre la Italia fascista, escrito en 1932, George Roux se preguntaba "si el fascismo no se convertiría en la forma occidental del socialismo, así como el bolchevismo representa su forma oriental". (*L'Italie fasciste*, Librairie Stock, 1932, p. 113.)

a sus propios teóricos y *élites* con la misma avidez que los partidos comunistas. Un Metternich o un Burke estarían tan lejos de reconocer a sus ascendientes espirituales en Hitler y en Mussolini, como lo estarían de reconocerlos en Lenín o en Trotsky. Esto significa que los auténticos conservadores, en su alianza con los ideólogos extremistas de su derecha, se ligaron a gente y a fuerzas que podrán haber estampado sus palabras en sus manifiestos y banderas, pero que no han compartido su sistema de referencia, su universo de raciocinio, sus valores morales y, en última instancia, sus ideas políticas.

En realidad, si se quiere hallar un paralelo, se puede decir sin temor a equivocarse que los conservadores auténticos han experimentado análogos trances difíciles, conflictos y, finalmente, derrotas catastróficas, a manos de las fuerzas extremistas que esperaban poder fiscalizar, como los humanistas progresistas en *su* alianza con el comunismo. También esto es una indicación de que esos dos extremos —la izquierda y la derecha, el comunismo y el fascismo— no estaban tan lejos el uno del otro como se podría creer: por lo menos no tan lejos a cierta altura de su evolución respectiva. "En el fascismo y en el nacionalsocialismo no se pierde nada del materialismo propio del liberalismo y del comunismo", escribe Michael Oakeshott en la Introducción a su *Doctrinas sociales y políticas de la Europa contemporánea.* "Tienen sobre el marxismo la ventaja de que son más nuevos y pueden beneficiarse de los errores de aquél; pero no han aprendido nada significativo, salvo que solo puede hacerse aceptable en el mundo contemporáneo, a una doctrina materialista haciéndola aparecer distinta de lo que es" ([15]).

Quizás el término "materialismo", usado dos veces en esta cita, sea harto vago para expresar con claridad las diferencias que existen incuestionablemente entre las doctrinas de la extrema izquierda y las de la extrema derecha. Anotemos, nuevamente, que mientras que una sección mucho más vasta de la extrema izquierda contemporánea es encauzada por el pensamiento de Marx (y sus discípulos), el fascismo y el nacionalsocialismo no tenían semejante doctrina unificada que seguir; sus pri-

meros inspiradores fueron virtualmente todos los filósofos conservadores del siglo XIX, ninguno de los cuales, ni siquiera el "racista" Gobineau, eran "materialistas" en el sentido de Marx y sus colegas (ideológicos) Feuerbach, Moleschott, Büchner.

La manifestación de Oakeshott parece más verídica, con todo, si entendemos por "materialismo" la preocupación por las diferencias de clase y la explotación económica del obrero, la crítica del sistema capitalista y la moral burguesa. En esos puntos puede hallarse una plataforma casi común para los comunistas y los fascistas.

Desde luego, es notorio que muchos dirigentes de los partidos fascista y nacionalsocialista tuvieron un pasado socialista, en muchos casos comunista. Mussolini, Marcel Déat, Doriot, Degrelle y otros, comenzaron su carrera política como militantes y teóricos izquierdistas y luego renunciaron a la lealtad jurada cuando no lograron reformar al Partido en una línea distinta del marxismo ortodoxo e impedir que se sometiera a los bolcheviques rusos. George Sorel, quien, en las postrimerías de su vida, observó con igual satisfacción los comienzos de la Rusia de Lenín y los de la Italia fascista; fue un buen ejemplo de la analogía ideológica (pero también de la confusión) entre la extrema izquierda y la extrema derecha. En forma muy interesante combinó la gran inspiracion creadora de mitos de los movimientos derechistas contemporáneos con la insistencia izquierdista en la revolución y la organización obrera.

Sorel expresó la íntima convicción de Marx y de los conservadores del siglo XIX cuando sostuvo que el pensamiento político de los enciclopedistas era ingenuo al concebir el complicado campo de las relaciones humanas de acuerdo con la pauta de las ciencias físicas desarrolladas desde la época de Descartes. Enjuició el modo de pensar en "sistemas", que deriva en enconadas luchas al fin de las cuales el vencedor procura inmovilizar (o exterminar) al vencido. Por eso desconfiaba de algunos políticos, inspirados por los socialistas o por la Iglesia, que forjan planes utópicos y desempeñan el rol de salvadores moralistas de la sociedad. Creía en la legitimidad

de un solo tipo de violencia: la violencia proletaria, no para la expropiación de los gobernantes y propietarios actuales, sino, de acuerdo con Marx, para darle a la sociedad y al Estado un nuevo marco jurídico.

La violencia proletaria, según el juicio de Sorel, no debía ser de carácter vindicativo, una guerra en la cual el vencido es ejecutado. Sorel les respondía a sus críticos que la violencia ni siquiera debía tener lugar, sino que serviría simplemente de mito, de elevado ideal para darles una expresión unificada a los objetivos socialistas. El mito del sindicalismo, el gran acontecimiento de la Huelga General, debía ser, en su opinión, el símbolo de una nueva cohesión socialista que sustituiría a la idea religiosa, desechada ahora por la sociedad. En su lugar, Sorel esperaba ver surgir un nuevo orden, una nueva *élite* de los trabajadores, una nueva moral obrera.

El tema de un nuevo "mito" impregna toda la literatura y acción política de los movimientos de derecha contemporáneos en Alemania, Francia, Italia y España. Esos movimientos necesitaban un mito, en primer lugar para contrarrestar, con su ayuda, el creado por la Revolución Francesa y luego para oponerlo como contraimagen a la realidad que fue, después de 1917, la Unión Soviética. Pero, en cierto modo, los partidos fascista, nacionalsocialista, falangista (por no hablar de los muchos partidos derechistas de escisión que surgieron en toda Europa —y fuera de ella— entre 1919 y 1945), pudieron participar en el mito general oculto por todos los movimientos obreros y volver los ojos, con cierta justificación, hacia el mismo origen. Si la gigantesca figura de Marx no hubiera eclipsado a Proudhon, Fourier y a todos los teóricos utopistas, corporativistas y nacionalsocialistas del siglo XIX, a los dirigentes de los partidos fascistas del siglo XX les habría costado menos identificarse con el tronco común premarxista.

Aún así resulta sorprendente la analogía de finalidades entre el comunismo y el fascismo, siempre que comprendamos que los dirigentes de este último nunca dejaron de subrayar que ellos representaban una etapa más alta de la evolución socialista que, en vez de separar al obrero de los valores más altos de la cultura, la

familia, la nacionalidad y la religión, procuraba integrarlo en la vida total de la sociedad. "El fascismo es una concepción espiritualizada —escribió Mussolini en la 'Doctrina del fascismo' para la *Enciclopedia Italiana* (1932)—, el resultado de la reacción general de los tiempos modernos contra el fofo positivismo materialista del siglo XIX... [Reconoce] el alto valor de la cultura en todas sus formas, el arte, la religión, la ciencia, la educación". El fascismo, continuaba Mussolini, "se oponía a la democracia, que rebaja a la nación al nivel de la mayoría"; el Estado fascista "no puede limitarse a las funciones de orden y supervisión como lo deseaba el liberalismo (del siglo XIX). No es simplemente un mecanismo que limita la esfera de las supuestas libertades del individuo... Satura tanto la voluntad como la inteligencia... Es una forma interior... es el alma del alma".

Mussolini expresaba la creencia de que el fascismo no se opone al sentimiento político de los dos últimos siglos, sino que lo enriquece. No niega, escribía, la importancia de los descubrimientos económicos, pero "cree en la santidad y el heroísmo, es decir, en actos en que no desempeña un papel ningún móvil económico... El fascismo niega la ecuación de la prosperidad con la felicidad, que convertiría a los hombres en animales con una sola preocupación".[26]

En opinión de los dirigentes fascistas, su Partido y su Estado combatían al marxismo porque éste ofrecía una visión parcial del hombre y una solución inadecuada para la era actual de conflictos. Pero siempre daban a entender claramente su enemistad absoluta e incondicional con respecto al sistema y la sociedad burgueses. "En 1919 —expresó Mussolini en el artículo mencionado— el fascismo no era un partido, sino un movimiento en contra de todos los partidos. Si la burguesía confía en hallar en nosotros un pararrayos, se equivoca... Queremos acostumbrar a las clases obreras a ser manejadas por un jefe y convencerlas de que no es fácil dirigir con éxito una industria o una empresa comercial... No queremos la actual representación política, sino una representación directa de los intereses individuales... ¿Volver a las corporaciones? Tanto da". La finalidad principal del Estado corporativista era, según *La era fascista*, publicada por la Confederación Fascista de Industriales en 1939 ([16]), "la de corregir y neutralizar un estado de cosas provocado por la revolución industrial del siglo XIX, que separaba al capital del trabajo en la industria, haciendo nacer por un lado a una clase capitalista de patrones, y por otro, una gran clase sin propiedades, el proletariado industrial. La yuxtaposición de esas clases llevó inevitablemente al choque de sus intereses opuestos". No hay aquí una sola palabra que no hubiese firmado Marx.

El tono antiburgués era más explícito aún en boca de los ideólogos del Partido cuando se avecinó la Segunda Guerra Mundial. He aquí lo que dijo Pavolini en el Congreso de Política Exterior de Milán, en junio de 1938: "Nada nos irrita tanto (a los fascistas) como ser considerados pilares del orden. Nada nos exaspera tanto como la gente que acude a nosotros por temor al comunismo". Luego, el orador citaba frases de la revista *Gerarchia*, fundada por Mussolini: "Esa buena gente (que teme todo cambio social) tendrá que comprender, y pronto se lo haremos comprender, que el peso del problema social reposa ahora sobre nuestros hombros y que sería más prudente temernos a nosotros que temer al comunismo".[27]

[26] El escritor fascista francés Robert Brasillach habla de la mística y la poesía de los dirigentes fascistas, de Mussolini "que evoca a la Roma inmortal y las galeras del *Mare Nostrum*", de Hitler que "inventa la noche de Walpurgis y los festivales de mayo y mezcla en sus canciones un romanticismo ciclópeo", del rumano Codreanu, "con su legión acaudillada por el arcángel Miguel". (Paul Sérant, ob. cit., p. 84.)

[27] "Los reaccionarios creen que las revoluciones son superfluas. Pero nosotros creemos, con júbilo, que son necesarias. Los reaccionarios se oponen a las nuevas revoluciones, por lo menos a las que continuarían a las anteriores. Pero nosotros las vemos venir y nos llenan de alegría". (Drieu La Rochelle, *Socialisme fasciste*, p. 52, 1934.)

En Alemania pueden encontrarse ejemplos análogos de afinidad entre el marxismo y diversas formas de fascismo, así como su odio común a la democracia y al Estado liberal-burgués. Aquí pueden observarse también dos movimientos simultáneos: las clases medias, superior e inferior, arruinadas por la guerra, la revolución, la inflación, la desocupación, acudieron en tropel a Hitler por temor a la bolchevización. Pero la *élite* nacionalista-conservadora, más que nada la que simpatizaba con el nacionalsocialismo, parecía preferir hasta el comunismo a la débil y degenerada República de Weimar. "A menos que sea posible recrear una forma de Estado —escribía Ernst von Salomon—, el bolchevismo debe ser el heredero natural de la evidente y vergonzosa desintegración de toda fuerza orgánica por la insensatez ideológica de los hechiceros burgueses-liberales y socialdemócratas". [28] Cualquier cosa parecía mejor que el sistema parlamentario, y la preferencia, mucho antes de que llegara Hitler al poder, estaba en favor de un "suprapartido" que fuese el vocero de todas las clases del país. La gente, observa Moeller van den Bruck en la Introducción a *Das dritte Reich* (1923), "hablaba de estar libre de los partidos, de un punto de vista que estuviera por encima de los partidos... Una total falta de respeto por el parlamento... era algo muy difundido".

El "mito" que podía impresionarlos aún era el socialismo en cualquier forma y Hitler lo sabía muy bien. Según los términos de un exiliado alemán, Reinhold Schairer, en la Alemania nazi en 1935 la palabra "socialismo" no significaba pensar con espíritu social. "Los diarios y panfletos de la juventud alemana, leídos por millones... hablan del 'móvil de la ganancia' y de 'bolsas de dinero'... En los objetivos del nacionalsocialismo se hace énfasis sobre la segunda mitad de la denominación: la primera se da por sentada" (17). Ya en febrero de 1920, en el congreso del Partido en Munich, los teóricos nacionalsocialistas establecieron, entre sus Veinticinco Puntos, la exigencia de que se nacionalizaran todos los trusts y de que las grandes industrias fuesen reorganizadas sobre una base de participación en las ganancias (puntos 13 y 14). [29]

En Alemania, con mucha mayor rapidez y mucho más concienzudamente que en Italia, se hizo visible la tragedia moderna del conservadorismo. Los conservadores alemanes querían proteger y fortalecer al Estado y con él los valores del *Vaterland,* que asociaban al pasado alemán, con raíces en el cristianismo. Pero resultó que su alianza con Hitler no solo fracasó, sino que fue, en realidad, mal interpretada. Los dirigentes y teóricos nazis no eran políticos e intelectuales conservadores, sino jefes tribales con un barniz de utopismo social tanto más peligroso cuanto que estaba impregnado de nostalgia y misticismo, una característica bastante usual de los movimientos de derecha contemporáneos. No les interesaba el Estado como marco civilizado de la sociedad; que-

28 (*Fragebogen,* p. 238.)
''La temporaria alianza existente entre la *élite* y el populacho se basa en gran parte en el auténtico placer con que la primera mira al segundo destruir la respetabilidad (burguesa)''. (H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* p. 333.)

29 Debe hacerse notar, con todo, que los objetivos personales y la extremadamente vigorosa personalidad de Hitler lograron, tras de varias pruebas de fuerza, aplastar la inspiración socialista del partido nacionalsocialista alemán. Después de 1934, nada quedaba de las ideas extremas que habían representado Anton Drexler, G. Feder, Gregor y Otto Strasser, y que estaban encarnadas en los Veinticinco Puntos redactados en 1920. Hitler solo fingía aceptar los objetivos socialistas y usó todos los medios para alcanzar y conservar el poder. De ahí que, por lo menos antes de lograrlo, no quisiera en manera alguna asustar a la gran industria y al ejército y convertirlos en adversarios suyos. ''Los capitalistas han llegado a la cumbre gracias a su capacidad —les dijo a sus camaradas en mayo de 1930—, y sobre la base de esta selección, que solo prueba asimismo su superioridad racial, tienen el derecho de ser los jefes. Ahora, ustedes quieren que un inepto Consejo de Gobierno o Consejo de Trabajo, que no tiene idea de nada, tenga voz en el asunto: ningún dirigente de la vida económica lo toleraría''. (Alan Bullock, *Hitler,* Harper and Brothers, p. 141.)

rían usarlo como instrumento de su ideología dinámica y su conquista del mundo. Creían en un Estado sin fronteras, basado no en la fraternidad de los hombres (como en el caso de los utopistas progresistas y de los socialistas), sino en la superioridad de una raza de señores cuyo núcleo era el movimiento nazi.[30]

Además del Estado, el otro instrumento, de fundamental importancia para la conquista del mundo, eran las masas. Podían ser enroladas en las S.A., las S.S. y otras organizaciones paramilitares y —punto crítico— se las podía usar para minar la moral de lucha, la solidez y solidaridad del ejército, que era un representante del orden burgués, la tradición histórica y —en sus altas jerarquías— de la *élite* alemana. Según el análisis de Hannah Arendt, siempre que los nazis no podían destruir directamente un organismo perteneciente al viejo orden, creaban una organización que fuera un duplicado de las funciones de la anterior, inmovilizándola y neutralizándola así. En la confusión subsiguiente, la decisión del jefe era lo que contaba: un estado de cosas directamente contrario a los principios sobre los cuales se basaban el Estado y la sociedad, como expresiones de la coexistencia organizada.[31]

El jefe era, naturalmente, la encarnación del pueblo y la expresión de su unanimidad consciente y racial. Por lo tanto, no se requerían ley ni libertad ni derechos para proteger al individuo de la comunidad o a ésta de sus jefes. La cita siguiente es del *Beamten Kalender* (1937), en que halló su mejor expresión la filosofía política nazi:

"En la concepción nacionalsocialista del Estado, la misión no consiste en proteger al individuo del Estado. Por el contrario: el nacionalsocialismo se propone defender al pueblo como un todo del individuo cuando los intereses de éste no están en armonía con el bien común... Como en el Estado nacionalsocialista no hay diferencia y menos aún oposición entre el Estado como estructura legal independiente y la totalidad de los ciudadanos... como los ciudadanos están unidos por la comunidad de sangre y por una filosofía de la vida común... no es necesario ni posible definir una esfera de la libertad para el ciudadano frente al Estado. De ahí que no sea necesario ni posible "proteger" los "derechos subjetivos"... por intermedio del derecho constitucional... El fundamento constitucional supremo del Tercer Reich está expresado en el Programa del Partido... y las leyes fundamentales (pureza racial, servicio de trabajo, etc.)".

Cuando se concluyó la alianza entre los conservadores y lo que se llama la extrema derecha, las masas que ésta representaba devoraron los valores conservadores. Los intelectuales del Partido fingían alabar aún esos valores; pero sus dirigentes y funcionarios no hacían esfuerzos serios para cerrarles el paso a la sociedad de masas y a los valores de masas. "No necesito socializar los bancos y las grandes empresas comerciales —le dijo Hitler a Rauschning—. Socializo a los seres humanos". Los peldaños superiores de esa sociedad —dentro y fuera del partido— no le recordaban ya a uno a la *élite* reaccionaria conservadora que alentara al principio el

[30] Hermann Rauschning informa que Hitler le dijo sobre esta parte fundamental de su ideología: "La concepción de nación ha llegado a carecer de sentido. Debemos desembarazarnos de esta concepción falsa y sustituirla por la raza. El Nuevo Orden no puede ser concebido en base a las fronteras nacionales de los pueblos con un pasado histórico, sino en términos de raza que trascienden esas fronteras... Sé perfectamente que, en el sentido científico, la raza no existe. Pero... como político, necesito una concepción que permita la abolición del orden que ha existido hasta ahora sobre una base histórica y la implantación coactiva de un orden totalmente nuevo y antihistórico, dándosele una base intelectual". (*Hitler m'a dit*, Coopération Paris, 1939, pp. 258-9.)

[31] "La dualidad de la Italia de hoy: una fachada vieja... un edificio nuevo... Cada organización parece repetida por una organización fascista destinada a fiscalizarla: el rey por el Duce, el senado por el Gran Consejo, los prefectos por los comisarios, los ciudadanos por los afiliados del partido". (Georges Roux, ob. cit., p. 32.)

movimiento, así como la nueva clase dirigente de Rusia nada tiene en común con los héroes del bolchevismo revolucionario. El fascismo y sus movimientos afines, en vez de edificar sobre la *élite* existente, concluyeron por crear otra nueva, insegura pero engreída, carente de libertad, artificial, corrompida. Consistía en los elementos más temerarios del cuadro capitalista preexistente sin convicciones definidas, en funcionarios del Partido que despreciaban íntimamente la ideología gobernante y en oficiales de la guardia pretoriana que cultivaban actitudes heroicas.

Hasta en los países donde el fascismo no podía extender sus raíces y donde no se elaboraba o imponía ninguna ideología de Partido unificada, puede notarse el fenómeno de la cesión gradual de terreno por los conservadores. En Francia y en España, por razones históricas que no podemos estudiar aquí, el fascismo no tuvo éxito en el período 1920-1945, aunque se hicieron tentativas tanto de importar la ideología como de crear variedades domésticas. Sin embargo, durante el breve tiempo a su disposición, se manifestaron los síntomas de una mentalidad fascista: los ultraconservadores estaban ahí para estimular la rebelión en nombre del orden, estaban los combatientes, desequilibrados por la Primera Guerra Mundial y prontos para una nueva aventura; y también estaba ahí la ideología, insistiendo en que podía y debía ser cerrada la brecha existente entre la clase obrera y el resto del país. Este último punto llegó a ser particularmente impresionante cuando la victoria de la revolución proletaria en la Rusia Soviética amenazó también con una sucesión de nuevos estallidos revolucionarios en otros países. A la línea de defensa político-cultural de los conservadores, se le agregó un argumento nuevo y urgente: la necesidad de proteger a sus respectivas naciones de la subversión por la Tercera Internacional y el Comintern.

Mientras las tropas de choque de Mussolini combatían la infiltración comunista en los distritos industriales del norte y diversos pelotones a medio desmovilizar en Alemania luchaban con los espartaquistas y los socialistas de Kurt Eisner en Baviera, en Francia, asimismo, parecía haber llegado la hora de la batalla decisiva. Bernanos describe vívidamente el estado de ánimo de sus veteranos camaradas, recién desmovilizados y vagando por las calles de París en busca de trabajo. Si alguien se hubiese tomado la molestia de organizarlos, de llamarlos de regreso a la disciplina, escribió más tarde Bernanos, "se habrían convertido de nuevo en un ejército, con sus jefes, su lenguaje propio y su inflexible camaradería, tan capaz del mal como del bien. Le habrían dado a ese ejército el nombre de Partido y Europa habría contado con un fascismo más" (18).

Fue con esos hombres desorientados con quienes Hitler y Mussolini organizaron sus movimientos. En Francia y España no había organizadores tan vigorosos y la potencialidad halló expresión en mitos, doctrinas y sistemas intelectuales más bien que en un auténtico movimiento de masas. La Falange en España y las diversas formaciones derechistas y milicias en Francia nunca se convirtieron en organizaciones partidarias enormes, coherentes y opresoras. El programa de derecha en España fue una amalgama de los principios sindicalistas y anticapitalistas nazis de Ledesma Ramos y los maurrasianos, esto es, los ideales nacionalistas, tradicionalistas y católicos de José Antonio Primo de Rivera. Ambos hombres representaban dos movimientos: la Junta Ofensiva Nacional-Sindicalista (J.O.N.S.) y la Falange, que se fundieron en 1934. La temprana muerte de José Antonio le impidió asumir la jefatura y la Falange no tardó en quedar sometida a la autoridad del general Franco, quien la despojó de su orientación socialista. Pero a comienzos de la década 1930-40, el movimiento suscitó el mismo fervor que el maurrasismo en Francia y sus adeptos prometieron consagrarse a la elaboración de un nuevo orden.

El joven Mateo Santos, en la gran novela de Gironella, es un buen ejemplo del entusiasmo así engendrado por el jefe y la síntesis de las doctrinas, los sentimientos y misiones que pudo llevarles a almas desorientadas. Inducido por una profunda lealtad a José Antonio, Mateo Santos ha ingresado en la Falange para luchar por la

justicia social y la reintegración de los obreros al cuerpo de la nación. El objetivo de la Falange era, les explicó a sus amigos, convencer a los obreros de que no eran proletarios, sino hombres, personas. Se debía hacer esto persuadiéndolos de que el aspecto económico no es el único, que, una vez que se hubiera subvenido a las necesidades materiales, se les abrirían miles de caminos espirituales. Nuestro objetivo, dice Mateo, es darles a los obreros "una gran ilusión colectiva" que les impida promover una revolución cada dos días por razones deleznables. "Sobre todo —terminaba diciendo— la Falange cree en el sacrificio, es un concepto místico, total de la vida" ([19]).

Pueden descubrirse móviles análogos en los espíritus de los intelectuales franceses que, en una forma u otra, se comprometían con la causa del fascismo, el nacional-socialismo o sus versiones domésticas. En Francia, desde luego, la gran figura de Maurras y la amplitud de su doctrina habían preparado el terreno inmediatamente para esas simpatías y las habían encauzado filosóficamente. Ningún ideólogo advenedizo, como Hitler, podía haber impresionado con vigor a esos hombres, que se proclamaban orgullosamente discípulos de Maurras. Por eso, los derechistas franceses les llevaban una ventaja inicial a sus contemporáneos alemanes, italianos y españoles. En Maurras encontraban la doctrina adulta y madura que los jóvenes alemanes debían conjuntar con fragmentos de sistemas, resentimientos y mitos.

Pero, aunque no pertenecían a un partido de masas sobre el modelo nazi, y por ello no tenían que transar con las "masas", se sentían atraídos incuestionablemente por el mito socialista (Marx, Sorel) de la integración de los trabajadores con los demás elementos activos del país. En este sentido, estaban muy cerca ideológicamente de los jóvenes intelectuales de izquierda y, como sus presuntos adversarios, despreciaban sobre todo a la democracia, las clases medias, los valores burgueses, la mentalidad de la ganancia y el falso idealismo. [32]

[32] Si los escritores e intelectuales fascistas rechazaban el comunismo ''por ser nacionalistas, rechazaban el capitalismo por ser socialistas''. (Paul Sérant, ob. cit., pp. 65-6.)

Nuevamente se puede citar a Bernanos: "Desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda, con excepción de unas pocas y felices mediocridades, impostores condecorados, fanáticos, lacayos y burócratas, lo menos que se puede decir es que la sociedad moderna encuentra a muy pocas personas que la justifiquen y la defiendan" ([20]).

Esos jóvenes escritores e intelectuales —Céline, Bardèche, Drieu la Rochelle, R. Brasillach, Thierry Maulnier— habían elegido la derecha de preferencia a la izquierda porque su preocupación por los problemas sociales y morales de la época no podía hallar respuesta en el materialismo y en el presuntuoso cientificismo de los marxistas. El filósofo católico Étienne Borne reconoce en su actitud "el desdén de lo trivial y la rutina, la búsqueda de grandeza, el rechazo de un idealismo embustero que oculta un cómodo y próspero egoísmo bajo una moral universal. Un esfuerzo por elaborar una idea del orden arrancándola de los compromisos burgueses; finalmente, la certeza de que hay motivos para vivir que valen más que la vida misma" ([21]).

Dado el medio ambiente, educación, catolicismo y horizonte cultural de esos jóvenes intelectuales de derecha, nada tiene de asombroso el que Marx les causara repulsión; pero lo positivo es que, sin embargo, Maurras, con su inspiración del siglo XIX, sus afectaciones y su manera de luchar, tampoco podía satisfacerlos. Lo que querían no era solo un frío análisis, una tesis racional y una crítica sistemática, sino también una mística, una lucha y acción. La guera civil española parecía ofrecerles esa oportunidad: pero, más aún, se la ofreció el apocalipsis al cual le abrió las puertas la Segunda Guerra Mundial.

Hitler y sus gigantes motorizados representaban a los "nuevos bárbaros" a quienes ansiaba darles la bienvenida un Drieu, porque traían presuntamente un vigor limpio y sano, infundiéndole vida al "hombre moderno cuya más alta ambición y hazaña era el acto sexual". Más aún, el fascismo debía restablecer el gobierno de la *élite* sobre las "descorazonadas masas que se han que-

dado sin orientación espiritual ni autoridad moral". Pero, como lo hemos visto, esta *élite* no estuvo a la altura de lo que se esperaba: durante algún tiempo, los camaradas de Drieu siguieron aclamando a Franco, Mussolini y Hitler como salvadores de una Europa decadente y fueron a la guerra por el "socialismo de Hitler", por la "internacional de los nacionalismos", con la esperanza puesta en el día en que "los dictadores le rendirán homenaje al Jesús resucitado" (Drieu La Rochelle). Pero la ilusión no se pudo conservar durante mucho tiempo: como Von Salomon en Alemania, Drieu esperó en Francia, casi con despecho, la inevitable avalancha rusa. Desencantado colaborador de los alemanes, escribía en 1943: "La única potencia capaz de sustituir a Alemania en Europa es Rusia... Por eso, finalmente, serán los rusos quienes gritarán, con tono asombroso y perverso, seductor y abrumador: '¡Somos nosotros, Europa! ¡Europa para los europeos! ¡Fuera de aquí, anglosajones!'... Creo que si los rusos llegaran a Francia, el simple soplo de su vitalidad bastaría para expulsarnos de aquí a los franceses".

El movimiento, en Francia, terminó en el nihilismo y la desesperación, como había sucedido en Alemania e Italia, solo que en circunstancias distintas. Lo que empezara como una revolución nacional desde arriba, construido en torno de la doctrina maurrasiana y de una larga tradición, respetablemente conservadora, concluyó en una catástrofe nacional, política y moralmente. El desastre francés, desde luego, no puede ser separado y analizado separadamente de la aventura paneuropea del fascismo en el período que medió entre las dos guerras mundiales; lo que sucedió en Francia desde 1940 hasta 1945 dependió, en gran parte, de la ocupación nazi del país, sin la cual no habría existido un régimen de Vichy aun en el caso de que la Tercera República se hubiese derrumbado bajo el peso de su propia impotencia durante la guerra y después de ella. Pero el fascismo, como fenómeno paneuropeo, puede ser examinado y juzgado en sí mismo, tanto más cuanto que, en mayor grado que

cualquier otro concepto político, su origen, su evolución y conclusión estaban limitados por las fronteras geográficas de la Europa continental. No se nutría de fuentes externas ni era un artículo de exportación.[33]

La originalidad de los movimientos fascistas consistió en agregar el adjetivo *nacional* al socialismo y en crear una *mística* que sustituyera a la religión en el mundo moderno, democrático-industrial. Alarmados por la fuerza desorganizadora del marxismo, los dirigentes y teóricos de los movimientos fascistas se esforzaron en reintegrar la sociedad, en negar o destruir su estructura de clase, sustituyéndola, no como Marx por el concepto del "proletariado mundial", sino por el fuerte Estado nacional. El Estado fuerte debía ser —ciertamente para Mussolini y para el elemento sinceramente nacionalista entre los adeptos y simpatizantes de Hitler (Roehm, Schleicher y otros)— la nueva realidad social (en vez de la Internacional obrera y del capitalismo igualmente internacional), el símbolo de una nueva cohesión. Esto es lo que escribió Mussolini sobre el concepto fascista del Estado en el artículo de la *Enciclopedia*: "El fascismo se opone al liberalismo clásico que surgió de la necesidad de reaccionar contra el absolutismo y cuya finalidad histórica concluyó cuando el Estado fue convertido en la conciencia y voluntad del pueblo". Y agregó: "Nada humano o espiritual existe, y mucho menos tiene valor, fuera del Estado".

La simiente de la catástrofe que debía poner término a los sistemas fascistas está contenida en esas afirmaciones, aunque las circunstancias creadas por los excesos de los dictadores y por la guerra no los hubiesen destruido. La mística nacionalista, lejos de servir de fuerza de desintegración para el hombre moderno, se transformó en causa de nuevas disensiones, agitación ideológica e intolerancia cívica. En vez de implicar un marco más amplio de lo que habría podido serlo jamás el

[33] El racismo en la Unión Sudafricana, en el sur de Estados Unidos y en otros pocos lugares aislados del globo, no tiene vinculación conceptual con el nacionalsocialismo.

marxismo, el Estado fascista impuso restricciones artificiales cuando afirmó ser la "conciencia y voluntad" de los ciudadanos. Durante la búsqueda de una cohesión de los hombres y una tregua de las ideologías, el fascismo, impotente en la práctica, siguió siendo un mito y, como tal, exigió un sangriento sacrificio para su inalcanzable deidad.

NOTAS

V. EL INTELECTUAL COMO REACCIONARIO

(1) TOCQUEVILLE, *The European Revolution and Correspondence with Gobineau*, John A. Lukacs, ed., Doubleday Anchor Books, Garden City, Nueva York, 1959, p. 203.
(2) Ibíd., p. 285.
(3) Modern Library ed., p. 624.
(4) *Beyond Good and Evil*, Modern Library, p. 578-9.
(5) Ibíd., pp. 494-5.
(6) BERDYAEV, *Dostoievsky*, p. 45.
(7) *The Brothers Karamazov*, Modern Library, p. 789.
(8) "Trois idées politiques", en *Oeuvres capitales*, II, 88.
(9) HENRY MASSI, *Murras et son temps*, I, 68.
(10) Citado por JACQUES JULLIARD, "La politique religieuse de Charles Maurras", *Esprit*, marzo de 1958.
(11) De la Encíclica "Rerum Novarum", Sec. 14, 1891.
(12) De la Encíclica "Comunismo Ateo", Sec. 15, 1935.
(13) *The Recollections of Alexis de Tocqueville*, J. P. Mayer, ed., p. 224 y p. 3.
(14) PAUL SÉRANT, *Le Romantisme fasciste*, Fasquelle, 1960, p. 10.
(15) P. xxiii, Cambridge University Press, Nueva York, 1939.
(16) Citado por HANNAH ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Nueva York, 1958, p. 258.
(17) "Not, Kampf, Ziel", citado por LORD PERCY OF NEWCASTLE, *The Heresy of Democracy*, Henry Regnery, Chicago, 1955, p. 105.
(18) *La France contre les Robots*, p. 112.
(19) *The Cypresses Believe in God*, pp. 446, 456.
(20) Citado por HENRI MASSI, *Maurras et son temps*, II, 116.
(21) Citado por Henri Massis, *Maurras et son temps*, II, 116.

CAPÍTULO VI

DE LA IDEOLOGÍA A LA INGENIERÍA SOCIAL

1. El fracaso de los intelectuales

En la perspectiva de nuestro análisis de tres formas modernas de ideología, hay que hacer ahora el balance y contestar a la pregunta central: ¿en qué sentido, exactamente, fracasaron los intelectuales? Pero, en primer lugar, ¿se justifica que identifiquemos al intelectual con el ideólogo?

La respuesta a la segunda pregunta puede no ser totalmente satisfactoria por dos motivos: uno de ellos es que nuestras tres categorías —marxista, progresista e intelectual reaccionaria— no son completamente exhaustivas. Las propias categorías fueron elegidas en forma tal que fuesen representativas y típicas de las actitudes intelectuales contemporáneas, pero no son las únicas ni están cerradas herméticamente: las influencias pasadas y presentes, las opciones individuales, las lealtades dobles o múltiples enraizadas en el medio y en la experiencia, hacen forzosamente borrosas las líneas divisorias.

La otra razón es más importante aún: el mundo moderno ha sido modelado por muchas religiones, filosofías, instituciones muy poderosas. El intelectual es un hombre que, por definición, mantiene contacto con las tradiciones del pasado y con las fuerzas del presente, aunque él acaso las critique, les sea hostil, quizás hasta

niegue su impacto sobre su espíritu. El intelectual no vive en un vacío social; por el contrario, asimila las variedades de fenómenos políticos, sociales y culturales que lo rodean —y reacciona ante ellas— de una manera mucho más extensa e intensa que sus contemporáneos no intelectuales, a quienes preocupa más usualmente un aspecto —el profesional, el vocacional, el de los negocios— del medio. Por eso se puede decir legítimamente que el intelectual está sumergido en un clima de ideas que él no es el único en modelar, pero de cuya influencia puede por lo menos liberarse.

En tanto este clima de ideas, en nuestro mundo occidental, está impregnado aún sustancialmente de las líneas tradicionales de la religión judeocristiana, la filosofía griega, los conceptos legales y políticos romanos, etcétera, el intelectual nunca puede abandonarse por completo a una ideología que niega y subestima esas bases o asigna objetivos en absoluta contradicción con esas tradiciones. El intelectual, en otros términos, nunca puede coincidir por completo con el ideólogo.

Pero, ¿qué es, pues, el ideólogo? Las ideologías han sido sistemas intelectuales construidos alrededor de una idea a la cual se le ha dado exclusividad o predominio con respecto a todas las demás. De ahí que hayan sido audaces irrupciones en el mundo de lo posible, hipótesis que exigen celosamente un reconocimiento absoluto de la historia. El impulso inicial fue el deseo de dar unidad a la república cristiana, pero muy pronto el concepto cristiano de la supremacía espiritual resultó irrealizable. Los conflictos y las contradicciones de la sociedad feudal, y luego sus choques con el mundo emergente de los burgueses y explotadores, agudizaron más aún la tensión. Pero los estoicos del período helénico habían reconocido en la humanidad una sola familia: la religión cristiana subrayó la fraternidad espiritual y estimuló su reflejo en el mundo. Nada era más natural que buscar nuevos ideales para la felicidad individual y la cohesión social, compatibles por cierto con la concepción cristiana del mundo, pero que la consideraban cada vez menos central.

Los ideólogos de los tiempos modernos emprendieron

sus aventuras intelectuales tratando de realizar sus ideales cristianos con sus propuestas, y en esto los impulsaba el propio dinamismo y fervor del cristianismo. Con el transcurso de los siglos, empezaron a creer que habían descubierto nuevos instrumentos morales, políticos y científicos que facilitarían la reconstrucción de la sociedad, de la unidad perdida. Sin embargo, sus cálculos fracasaron porque lo que proponían con vistas a la unanimidad y cohesión social requeridas no era ya de naturaleza trascendental, sino una religión secular recién inventada, modelada sobre el cristianismo, pero que divinizaba al hombre y sus valores autónomos. Cada ideología era, en realidad, una nueva tentativa de conseguir esa cohesión, sea que la ideología fuese de Maquiavelo, de Hobbes, de Rousseau, de Saint-Simon o de Marx, y sea que su principio sustentador se basara en el absolutismo, en la ciencia, en el acuerdo contractual, en la industria o en la sociedad sin clases.

Desde el punto de vista de lo que ellos querían destacar, ninguna de esas tentativas tuvo éxito. Causaron nuevos conflictos y multiplicaron las tensiones existentes. Así como el cristianismo no había logrado organizar la sociedad, tampoco lo consiguieron sus vástagos bastardos, las ideologías. Como el desarrollo de ciertas fuerzas sociales durante la Edad Media había hecho estallar el marco de la sociedad cristiana medieval, los nuevos hechos políticos y sociales del mundo contemporáneo no pudieron ser embutidos en el lecho de Procusto de las ideologías. En las páginas siguientes, pasaremos revista a algunos de los errores y fracasos de las tres ideologías analizadas en los capítulos III, IV y V. Pero resulta ya claro —y ello será estudiado en la segunda parte del presente capítulo— que las exageraciones de las ideologías y sus insolubles conflictos debían llevar a una nueva doctrina, una nueva tentativa de solucionar los problemas del mundo, los heredados y los nuevos. Por falta de una expresión mejor, llamaremos a esa nueva tentativa *ingeniería social.*

¿En qué sentido fracasó el *intelectual marxista*? Se cree, por lo general, que la única preocupación de Karl

Marx era cómo poner fin a la explotación económica; en realidad, la tesis central del marxismo es la eliminación de la alienación. Naturalmente, Marx estaba convencido de que este objetivo solo podría lograrse si se encontraban para el primero garantías definitivas. Hasta Lenín, en una carta al físico Philip Frank, expresó que el marxismo solo es un sistema científico en cuanto la economía es una ciencia y puede servir de sistema de medición de lo que es inconmensurable en sí mismo: la superestructura.

Hoy es evidente para todos, salvo para los que se obstinan en no ver, que en las sociedades marxistas que afirman haber suprimido la explotación económica, [1] la superestructura ha sido decididamente ahogada, envilecida y doblegada al servicio del partido. Económica y culturalmente, el ciudadano soviético está alienado: ha perdido la propiedad de los medios de producción, de los frutos de su trabajo, de sus derechos e intereses políticos, la libre persecución de sus aspiraciones religiosas, políticas y de otra índole. Esto es tan cierto que hasta Togliatti, el dirigente comunista italiano, tuvo que poner en tela de juicio, después de la insurrección húngara en 1956, la validez de la doctrina *económica* marxista (la infraestructura), en vista de que ello crea tales contradicciones y opresión en la superestructura (vida intelectual) que lleva periódicamente a un descontento violento y explosivo.

Sea lo que fuere de exacto o de erróneo en la doctrina económica marxista, es evidente, como lo han demostrado F. Perroux y otros, que cuanto más insiste el Partido en ponerla en práctica, tanto mayor es la contradicción que crea entre él y los que orientan la vida económica. Para éstos, la discrepancia entre la doctrina dirigida por el Estado y las verdaderas necesidades de las realidades económicas aumenta sin cesar, hasta que la ideología se convierte, para ellos, en un modo obligado pero vacío de expresión, en un medio de ocultar los hechos. Así, los directores de empresa y los ingenieros se convierten en cínicos profesionales, mientras que los idealistas existentes entre ellos sucumben ante el terror del Partido, de un modo u otro.

¿Qué se jugaban los intelectuales en la teoría de la alienación y la superestructura? El hombre no alienado debía tener libre acceso a los productos del espíritu, estaba libre en realidad no solo de disfrutar y de participar, sino también de convertirse él mismo en creador; en los altos niveles del talento, un filósofo. Pero, ¿cuál es el rol del filósofo, según el marxismo? Ya lo hemos visto: suprimir la filosofía —es decir, la actitud imparcial, crítica—, ya que en la sociedad sin clases, para decirlo sin ambages, no habrá nada que criticar; el supuesto filósofo-crítico coincidirá con el hombre de ciencia (concebido a su vez en forma simplista): simplemente, expondrá hechos.

Así surge una enorme contradicción: aunque la vida económica marxista contiene defectos y abusos, al filósofo marxista se le llama no solo a aprobarlos, sino también a despojar al trabajador (todos los ciudadanos son "trabajadores" en la sociedad marxista) de sus defensas, arrebatándole sus armas críticas, es decir, en última instancia, la filosofía. El filósofo en tierras marxistas puede, desde luego, hacer esto solo por convicción, aunque esos hombres deben de ser bastante raros y la repulsión por ese papel, expresada por los intelectuales refugiados —periodistas, escritores, artistas, profesores— debe de ser muy profunda y muy amplia. Por eso es mucho más probable que el intelectual marxista, como el director de industria marxista, se convierta en un profesional a sueldo y cotizado, en un "ingeniero del alma", como quería Stalin que lo fuese.

La promesa de Utopía ha llevado, en el caso del marxista y mediante los rodeos que tratamos de bosquejar en el capítulo III, a la corrupción de los intelectua-

1 El hecho de que esto diste mucho de ser cierto —el que la propiedad del Estado es la explotación más total y hasta la expropiación de los obreros—, es otra derrota decisiva de la teoría marxista. Sin embargo, su estudio no entra en nuestra actual exposición del fracaso del intelectual marxista.

les y también de la filosofía pública.[2] El resultado, a juzgar por lo que puede saberse, es la falta de confianza pública, un clima de engaño, extorsión y temor y —entre los intelectuales— de desmoralización, apatía, falsedades. En el vacío intelectual resultante, la manipulación de la "superestructura" pasa a manos de funcionarios del partido, quienes sin talento, imaginación y desde luego aptitud crítica, ejecutan planes y producen cupos. La ideología del partido, que debe impregnar toda actividad intelectual y creación, es un arma harto preciosa para ser esgrimida por cualquiera que no sea una persona digna de confianza.

Pero los dignos de confianza no son profesionales puros que pueden dedicarse a sus tareas por amor al oficio. En los países comunistas, hay una diferencia entre ser digno de confianza y ser competente. El clima intelectual está tan corrompido que, en los altos círculos del Partido, hay en realidad un temor a la competencia, ya que el hombre competente pone de manifiesto la lealtad a sus colaboradores y crea —por pequeña que sea la escala en que lo hace— un grupo aparte, algo separado, una intimidad que ningún régimen totalitario puede contemplar sin desconfianza. Por eso, el director digno de confianza de los asuntos intelectuales y culturales es, en la mayoría de los casos, un lacayo del Partido, un talento de tercer orden frustrado o, en los casos de más suerte, un funcionario indiferente que hace un trabajo de rutina. Un hombre así es la mejor transacción en el clima de desconfianza creado por el comunismo, porque su limitado horizonte le permite dar por sentada y representar la supuesta unanimidad sobre la cual reposa ideológicamente el sistema. Él, el burócrata que el totalitarismo engendra y nutre, es la expresión de un

[2] En el cap. III nos resultó más útil concentrarnos en el intelectual marxista que vivía *fuera* de la órbita soviética, porque sus reacciones eran más auténticas en una sociedad libre. Cuando se analizan los resultados concretos de la ideología y dirección marxistas, es más revelador mirar qué sucede *dentro* de los países comunistas donde prevalece sin obstrucciones la ideología marxista.

supuesto consenso social que está llamado a perpetuar en su propio nivel. En suma, es un engranaje de una máquina, y la máquina, accionada desde arriba, es colocada en el riel único de la historia. Solo el que la acciona proclama conocer la vía que está por delante, pero, por definición marxista, todos comparten de un modo u otro ese conocimiento e inspiran a los dirigentes. Conociendo y aprobando así colectivamente el objetivo, los ejecutantes, en cualquier puesto, se limitan a alimentar a la máquina: no fijan su dirección.

De los tres tipos de ideólogos, el más difícil de identificar correctamente es el *progresista,* ya que su lealtad parece por lo menos limitada por una filosofía de Partido y conserva ciertos vínculos con el humanismo histórico y las religiones constituidas. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, la posición del progresista debiera ser la más clara y fácil de localizar.

Hemos visto que la vaga fe de los filósofos enciclopedistas en el progreso recibió decisiva forma y dirección de la teoría de la evolución. Así, el progreso vino a significar mejoramiento biológico o intelectual o psicosocial, o aun los tres juntos; pero lo significativo en el pensamiento de los evolucionistas contemporáneos es que encaran esta evolución y mejoramiento no tanto para el individuo, como para la sociedad. El padre Chardin creía en una unificación global del conocimiento humano como prerrequisito necesario para todo progreso auténtico de la humanidad; y Julian Huxley habla, como ya lo expresamos en una cita anterior, del "desarrollo de la humanidad en una sola unidad psicosocial con... un consorcio común de pensamiento... proporcionándole al proceso evolucionista los rudimentos de una cabeza".

Es evidente que, para esos científicos representativos, el destino del hombre coincide con el de la especie humana; en otros términos, la noosfera, en su juicio y tácita esperanza, será tan impersonal como la biosfera. La unidad de su pensamiento no es los "seres individuales con su pluralidad y rivalidad esenciales" (1), sino la especie humana, la máquina, la totalidad de la huma-

nidad cooperativa que Auguste Comte llamó el "Gran Ser".

Tanto Chardin como Huxley admiten, el primero con un dejo de aprensión, el segundo con una satisfacción evidente, que para "progresar", la humanidad debe convertirse en un "grupo interpensante". Cuesta ver qué ventaja hay en esto y se advierte mucho más fácilmente su horror; pero queda en pie el hecho de que, para todos los usufructuarios de la doctrina evolucionista en el sentido más amplio de la palabra, tanto para los darwinistas como para los hegelianos, la finalidad evidente y deseable es que la sociedad científica funcione con la precisión de una máquina. Actualmente los progresistas solo sueñan con un consenso total de los miembros de la sociedad, un consenso que únicamente puede ser provocado, si es que puede serlo, por una presión ideológica; pero cuando ese pensamiento es proyectado hacia el futuro, el carácter mecánico de una sociedad semejante es discutido francamente y aceptado. En ambos casos, el ideal es revelado con claridad.

Si en el nivel de la filosofía el progresista le da prioridad a la máquina sobre el hombre, puede esperarse que, en el nivel de la política pública, se sienta inclinado también a confiarles a organizaciones enormes, a modo de máquinas, la regulación de la vida. Esta inclinación, que se ha convertido en la mayor tendencia de nuestro tiempo, está manifiesta en todas las partes de la vida en que ha prevalecido el pensamiento "progresista": la economía nacionalizada, el estado de bienestar, la burocratización de la actividad humana en general, la adopción de una pauta industrial y comercial en las empresas políticas y culturales. En todas partes se instala una máquina social en forma tal que neutralice la libertad e independencia individuales y sustituya la rutina de la ingeniería social por su resultado previsible.

La ideología progresista en sí queda vacía de significación, ya que es propio de su naturaleza ceder ante las formas de ingeniería social que la inspiran en última instancia. Durante varias décadas, el depositario político del progresismo ha sido el socialismo internacional.

Solos en estos últimos años los partidos socialistas han sido relegados a segundo plano, un fenómeno que ha llegado ahora a una etapa de crisis para los partidos en juego. Unos tras otros, los socialistas británicos, alemanes, franceses, italianos, han estado remodelando sustancialmente, si no sus opiniones, por lo menos sus programas, sin duda con el fin de evitar las ahora habituales derrotas electorales, pero también porque los partidos rivales se han apropiado de sus tesis. Por eso el eclipse del socialismo es en realidad una victoria para su filosofía y programa: se ha vuelto anticuado en proporción a la transformación del mundo en socialista y sigue la difundida predilección por la reglamentación colectiva. [3]

El fracaso más evidente del *intelectual conservador* tuvo sus raíces en su inevitable alianza con la reacción y el fascismo. Así, a su manera, también él cedió ante una máquina cuyos operadores eran los ingenieros de la sociedad a su manera, es decir, hombres levemente revestidos del barniz de la ideología, pero en realidad organizadores sin libertad.

Su caso desorienta sin duda, ya que en los regímenes fascistas, la máquina misma del Estado no fue desmantelada, sino solo colonizada con los mismos seres del movimiento. [4] Pareció, pues, que el Estado tradicional seguía en el poder con sus empleados públicos; en realidad, y esto habría sido más evidente si los dinámicos regímenes fascistas se hubiesen mantenido más tiempo en el poder, el Estado le estaba cediendo gradualmente

[3] Cosa característica, el socialismo, por falta de un programa, se vuelve ahora hacia el único terreno que ha estado hasta aquí más o menos libre de organización e intromisión del Estado, el campo de las horas libres y la cultura. En las elecciones de 1959, la carta de triunfo del Partido Laborista inglés fue un folleto dedicado a los problemas de la educación, las horas libres y la cultura.

[4] Tanto en el caso del nacionalsocialismo como en el del fascismo, como lo vimos, el Estado quedó intacto, pero sus órganos recibieron duplicados en los peldaños correspondientes del Partido.

el terreno a una clase dirigente que, no estando ya ligada a la ideología salvo en los aspectos externos, solo tenía un interés: el de mantenerse en el poder como organizador indispensable.

Pero aun sin el trágico error de las fuerzas y clases conservadoras del siglo XX —el de sucumbir a la tentación fascista—, fue casi fatal que su pensamiento llevara, indirectamente, a un sistema de ingeniería social. Si se la sigue hasta su conclusión lógica, la filosofía conservadora estimula el *statu quo* en nombre de una negativa a entrometerse en lo que llama los procesos orgánicos de la sociedad. Hasta cuando los conservadores se vieron obligados a adoptar partes del programa progresista, lo hicieron de mala gana y trataron en todo lo posible de paralizar el proceso de transformación apenas ello fue factible. Esto es muy natural, ya que existe en la mentalidad conservadora una tendencia a disminuir lo nuevo y a cambiarlo por lo viejo y estable; Jacob Burckhardt da buenos ejemplos de este pensamiento en fórmulas que recuerdan el método de La Rochefoucauld: "La mayor innovación del mundo es la exigencia de la educación como un derecho del hombre; es una exigencia disfrazada de comodidad" (2), "lo que consideramos progreso moral es la domesticación de la personalidad" (3); "la altanera creencia en la superioridad moral del presente (abarca) la secreta reserva mental de que, hoy, hacer dinero es más fácil y seguro que nunca" (4).

Su insistencia en la espiritualidad y la religión —por ser verdadera y necesaria— favorece diversamente a los burócratas, ideólogos y directores cuya conformidad ideológica con sus ideales basta, en este caso también, para que se les dé mano libre en otras necesidades.

Es cierto, por otra parte, que la filosofía conservadora, como tal, no estimula directamente el desarrollo de la ingeniería social. Si lo hace hoy, ello se debe al contexto social y económico especial en que existe.

En síntesis, pues, los intelectuales, sujetos a tres ideologías principales, han causado su propia decadencia.

Esto implica que han alentado y elaborado estructuras sociales que, finalmente, los han vuelto superfluos, hasta peligrosos para el nuevo edificio.

El error básico de los intelectuales fue su insistencia en crear una sociedad secular universal cuando vieron que había fracasado otra sociedad universal, fundada en la espiritualidad. Creían que se podría convencer al hombre emancipado, el ideal de los humanistas —con solo apelar a su racionalidad—, a fin de que cediera lo suficiente de su libertad para edificar la buena sociedad. Creían que aquello a que renuncia voluntariamente el individuo libre, sigue siendo una especie de partícula libre, de la cual surgirá una libertad colectiva. Para lograrlo, buscaron, una tras otra, diversas fórmulas científicas como sustitutos de la política, cada una de las cuales llevó a un sustituto distinto, pero igualmente artificial, del Estado. [5]

Mientras que una ideología —y una fórmula— procuraba desintegrar al Estado y sustituirlo por una vaga "sociedad universal" (el marxismo, el socialismo), la otra ideología—y fórmula— procuraba divinizar al Estado y hacerlo tan poderoso como para coincidir con la sociedad (el fascismo). En una forma o en otra, sea suprimiendo a la sociedad en bien del Estado o lo contrario, pero más que nada mezclando ambas formas, la finalidad era edificar una sociedad definitiva —mediante la anarquía o la disciplina— y una humanidad definitiva, fuera de la cual no debía haber nada. Todos los hombres y todos sus esfuerzos debían ser subordinados

[5] "El ideal del cientificismo —escribe Hans Morgenthau (h.)— aplicado a la política, es la desaparición total de la política. El cientificismo supone que la supresión de ésta puede llevarnos y nos llevará a un estado de sociedad ideal... A uno le basta con usar la fórmula exacta, con aplicar el recurso mecánico exacto, y el dominio político del hombre por el hombre y los violentos choques de las colectividades humanas desaparecerán como aberraciones temporarias del gobierno de la colaboración y la razón". (*Dilemas de la política*, p. 242.)

a un sistema universal. El espejo y la pauta de este sistema universal era el partido totalitario.

¿Puede lograrse esto? La limitada mente humana solo concibe dos maneras de lograrlo: la una lleva a través de un *entusiasmo* general y permanente, es decir, una religión secular, de decretos que tratan de imponer "virtudes", de la proclamación de ampulosas abstracciones colectivistas. Este camino ha sido la más grande de las tentaciones —y la más profunda de las trampas— de las ideologías; es la que ellas han tratado de seguir, inspiradas por la universalidad cristiana y por su propia tendencia a propiciar la conquista del *hombre interior.*

El otro camino lleva a través de una *organización* general y permanente del *hombre externo,* es decir, de sus intereses, hábitos y reflejos. Ése no es el camino que querían seguir los intelectuales porque no conduce a través del consentimiento íntimo. Pero es eso lo que tuvieron que elegir después de haber desacreditado al hombre interior. Ejerciendo presión en favor de los objetivos utópicos que contemplaban, decidieron antes que nada construir la máquina que persuadiría luego a la gente y la educaría en los nuevos procedimientos. Pero, para gobernar esas máquinas —sea que fuesen partidos o escuelas o instituciones— los intelectuales ya no hacían falta; en realidad, su ideología, en cuanto reflejaba aún una imagen trascendental, era positivamente peligrosa. [6]

[6] Este paso del esperado e impuesto entusiasmo del hombre interior a la organización consciente y ''científica'' del hombre externo, está bien ilustrado con las palabras de un ex dirigente de la juventud comunista china. Esto es lo que le dijo Lei, un refugiado de Hong-Kong, a Madame Suzanne Labin, la escritora política francesa: ''Lo importante no es el interior del alma, sino su expresión externa... Después de todo, cuando se dice que el capitalismo trae la explotación del hombre por el hombre, esto no significa que se explota toda la persona del trabajador, sino solo su capacidad de trabajo. Del mismo modo, si digo que el comunismo trae la opresión del alma por el alma, uno debe entender por esto que modela no la profundidad del alma, sino solo su superficie. El Buró Político no ambiciona que el alma del hombre organizado ame el alma del organizador, sino que la primera esté ligada a la segunda como el reflejo al objeto que brilla. El Buró Político es la lámpara de China... y los seiscientos millones de chinos deben convertirse en los innumerables reflejos de la lámpara en un espejo''. (*La condition humaine en Chine communiste, La Table Ronde,* 1959, pp. 259-60.)

Así fue como apareció en el escenario el *ingeniero social.*

2. El ingeniero social

Sean cuales fueren los sueños utópicos de los intelectuales y los ideólogos, tenían sus raíces en una tradición que le hablaba al hombre de su riqueza existencial y de su libertad de elección. Durante la era de las ideologías, la ciencia, la política, la cultura eran esencialmente territorios libres en los cuales el espíritu humano se ejercitaba en su forma imprevisible y hacía notar su influencia en formas inesperadas. A menudo, es cierto, los intelectuales sentían la tentación de convertirse en mandarines y de imponerles una rigidez muy poco natural a los asuntos humanos; pero si no se les oponía nada más, las herramientas a su disposición simplemente no les servían en forma adecuada a semejante ambición. [7]

Hemos visto que los intelectuales fracasaron por dos razones principales: al juzgar la naturaleza espiritual-trascendental del concepto cristiano de la fraternidad, se esforzaron en aportar una nueva cohesión, esta vez secular, basada en el *hombre natural* y que subrayaba sus características racionales; luego, la ciencia y la industria pusieron en sus manos posibilidades organizativas con

[7] La represión de los intelectuales por el Estado tampoco era eficiente y completa. Como lo señala el historiador liberal profesor Massimo Salvadori, las diversas naciones despóticas que hicieron tentativas para suprimir el movimiento liberal no constituyeron un sistema de estado universal. La opresión fue caprichosa en su carácter y muy distinta a ambos lados de toda línea limítrofe nacional. (*Liberal Democracy,* Doubleday, 1957.)

las cuales podía lograrse esa cohesión, pero que se revelaba vacía y artificial o, por el contrario, apasionada y negligente.

Pero los intelectuales creían por lo menos en una religión sucedánea: en un *mito* que satisfaría la búsqueda irracional, un tesoro oculto auténticamente compartido. La naturaleza humana es lo bastante flexible para engendrar entusiasmo hasta por un sistema cerrado, con tal de que se conserve la ilusión de la libertad. Además, el intelectual, como tipo, era un explorador esencialmente solitario. Era un aventurero del espíritu, que buscaba nuevos senderos. Hasta como representante de los intereses de clase, nunca afirmó la infabilidad de un objetivo o un método y admitió, salvo con su propensión mental escéptica y escrutadora, la probabilidad de errores de juicio. Para él, apoyar ideas —que alentaba para que compitieran libremente en el mercado— era algo compatible con cierta generosidad del espíritu, con una amplitud dentro de la cual se podía desarrollar la discusión y considerar al adversario un compañero indispensable en una clase superior de juego.

Asimismo, la fuerza impulsora de los intelectuales derivaba del concepto cristiano del amor. Importa hacer notar, ya que ello está completamente olvidado hoy, que lo que enseña la religión cristiana es el amor espiritual, sobrenatural, es decir, subordinado al más alto criterio, la adoración de Dios. Por eso sus frutos son actos que, aunque discriminan entre el bien y el mal, no se fijan en una pauta inmutable. En el plano de las realidades históricas y sociales eso significa que, dado el constante fluir y cambiar de las circunstancias, ningún sistema social podría ser concebido como definitivo e imponerse como rector mediante un camino único hacia un objetivo único. Planteándolo de un modo distinto, el deber del individuo era salvarse, pero su camino para lograr esa salvación —un camino que lleva en gran parte, en todos los tiempos, a través del dominio de lo social y lo político— podría ser múltiple. Por eso San Agustín solo le pedía al Estado que no obstruyera el destino natural de sus ciudadanos y Santo Tomás enseñaba que, en principio, el cristianismo es compatible con cualquier forma de gobierno.

Los ideólogos intelectuales, por el contrario, trataron de hallar la *única forma* de sociedad que aseguraría la felicidad de todos, o, como dicen algunos de ellos, del mayor número. Naturalmente no se podría alcanzar la proyectada Utopía, pero por lo menos se eliminaban las opciones, y al crecer la ciencia y su utilización y mediante la presión de las masas, la sociedad podía ser encarada finalmente como una máquina a cuyo respecto la discusión y la elección podían ser cada vez más restringidas. El ritmo de aumento de las poblaciones, la proporción entre ésta y los alimentos disponibles, el crecimiento previsible de la producción, las necesidades de industrializar el mundo entero, el estímulo del consumo y sus métodos, son factores de una situación que, es cierto, ha sido provocada con independencia de la esfera de influencia y acción de los intelectuales, pero estaba en armonía con sus planes generales; el camino para alcanzarla estaba despejado ideológicamente para ellos.

La cuestión que se plantea de inmediato es si la situación contemporánea no se expresa en el plano intelectual bajo la forma de una ideología y si los "ingenieros sociales" no son simplemente ideólogos. La respuesta a esta pregunta es difícil, ya que los elementos de la situación están enraizados en ideologías o por lo menos eran interpretados con la ayuda de conceptos ideológicos. Es cierto que los ingenieros sociales no obran en un medio totalmente homogéneo (de ahí que la oposición, el debate, la crítica, no estén ausentes a su alrededor) y su actividad no deja de tener un residuo del efecto ideológico. Lo importante, con todo, es el compromiso básico de los ingenieros sociales: éstos han superado las inhibiciones que dominaban aún a los intelectuales y han provisto a su mundo de nuevos objetos y finalidades. Han creado, junto al mundo de la naturaleza, otro paralelo o segundo mundo, una segunda naturaleza, no situada ya en el mismo continuo espaciotemporal y humano, aunque sí contiguo a él.

En el plano de las realizaciones materiales, este nuevo mundo, superpuesto al antiguo y a veces integrado con

él, se une simplemente al dominio existencial: un objeto es un objeto sea que se trate de un utensilio paleolítico o de un avión a reacción. Pero su proyección psicológica e ideacional, el *cientificismo*, considera al universo, y al hombre que está en él, como un ambiente cuya infinita transformabilidad es un fin en sí. En esta concepción, la conciencia humana es simplemente una ubicación (temporariamente) privilegiada para medir el resto del universo, pero ni es la más perfecta ni posee valor intrínseco alguno. El objetivo es esparcir esta conciencia sobre el universo, identificar el espíritu y la materia (monismo) y erigir otras estaciones de ideación y fiscalización. Esos propósitos son evidentes en la labor de los científicos que reducen las actividades del espíritu humano a los reflejos de los animales, quienes, en sus laboratorios, modifican y disuelven los sentimientos, dotando a los seres vivientes de nuevos instintos y despojándolos de los primitivos. Su dogma fue expresado en la mejor forma y la más brutal por el profesor de psicología de Harvard B. F. Skinner, quien escribió: "Al hacerse cada vez más comprensiva la explicación científica, el aporte que puede reclamar el propio individuo parece acercarse al cero. Las tan decantadas facultades creadoras del hombre, sus realizaciones en el arte, la ciencia y la moral, su capacidad de optar y nuestro derecho de responsabilizarlo de las consecuencias de su elección, nada de esto es visible en el autorretrato del nuevo científico". [8]

En la mayoría de los casos, los ingenieros sociales expresan todavía sus ambiciones en los términos de las aspiraciones humanas tradicionales: el temor, la esperanza, el hambre, la seguridad, el poder, la felicidad. Pero sus palabras son productos complementarios de ambiciones mucho más poderosas, cuyo campo de acción y alcance

8 (Aldous Huxley en *Brave New World Revisited*, Bantan Books, p. 95.)
Los experimentos del profesor Skinner incluyen algunos en que cambia la conducta de los gatos y los ratones, haciendo que los primeros teman a los segundos, que estos últimos sean agresivos, etcétera.

es el universo entero. A la luz de esto, todo depende del conocimiento y los medios materiales disponibles, porque los principios de su realización se pueden dar por sentados. En el ínterin, y éste es el punto decisivo de nuestro estudio, la más pequeña de las unidades que vale la pena que afronte el ingeniero social es la sociedad y aun la humanidad. Las dos, desde luego, tienden a coincidir; es la humanidad concebida como una sociedad unificada lo que le interesa, ya que los planes que elabora deben ser aplicables a todo ese terreno para ser efectivos. De más está repetirlo, el utopismo ideológico y la teoría evolutiva siguen la misma dirección.

Por eso, en realidad, el radio de acción del ingeniero social es cósmico: desde el punto de vista filosófico, nada lo liga a la tierra o a la esfera humana. El *hombre*, en su valuación, solo es una máquina imperfecta, una simple herramienta capaz de construir otras mejores; de ahí que la *sociedad* sea un lugar de experimentación, especialmente por cuanto ofrece dos datos importantes: el mundo material y el humano, que pueden combinarse en distintas formas. Finalmente la *historia* es un relato insensato de sonido y furia, pero no como quiso darlo a entender el Eclesiastés —lo cual es un irónico homenaje al Creador y a Su creación—, sino porque es la historia del individuo no manejado y de la sociedad no planificada.

El *ingeniero social* es hoy el centro de discusión de los círculos intelectuales y políticos, que se sienten alarmados por sus conquistas diarias de expansión y su aparente falta de preocupación por los "valores humanos". Hay en uno de los libros de Bernanos un pasaje terrible, en que describe la diferencia entre el soldado a la antigua, que maneja sus armas y corre riesgos personales, corporales, y el piloto de bombardero de hoy que combate oprimiendo botones y cuyo único contacto con la destrucción que causa es— unas pocas horas después— una fotografía que muestra nubecillas de humo y cráteres. El temor expresado por Bernanos es, por lo tanto, el que siente ante el tecnócrata que se convierte en una fuerza impersonal, al cual solo le interesa la eficacia, es decir, el poder, y que hace caso omiso del aspecto tenue,

pero, con todo, humano, de las cosas que representaban y respetaban las ideologías.

Sin embargo, a pesar de la angustiada y vívida descripción de Bernanos, no tenemos una imagen clara de la significación del ingeniero social. Ni siquiera el propio ingeniero social advierte por completo sus misiones y posibilidades potenciales; y sus comentaristas y críticos, como el cuartel general de un ejército en fuga, tratan simplemente de adivinar su próximo paso, sin reconocer, en cada caso, la profundidad de su incursión.

Todo lo que se puede hacer a esta altura es levantar un inventario de los recursos a disposición de los ingenieros sociales y de sus éxitos. Hay que formular las preguntas siguientes: ¿Cuál es la *concepción* básica del hombre que tiene la ingeniería social? ¿Qué *resultados* confía en lograr? ¿Con qué *métodos* trata de solucionar sus problemas?

Hemos procurado responderle a la primera pregunta en este capítulo y en otros: hemos mencionado los puntales ideológicos de la ingeniería social, a saber, la ambición de lograr mediante una maquinaria social lo que no se puede esperar que consiga el individuo y ni aún que quiera conseguir consecuentemente (a causa de su imperfección, pero también de su libertad, su espíritu recalcitrante y su incalculabilidad); los atajos por los cuales puede ser traída a nuestro alcance la máquina social; la promesa de la evolución de llevarnos, mediante el "crecimiento" físico, mental, mecánico y moral, a un estado de consentimiento total.

Por eso, en términos generales, el ingeniero social desea crear una sociedad perfecta, es decir, una sociedad en que los actos individuales sean impotentes para impedir la ejecución de decisiones colectivas. No eliminaría necesariamente el amplio radio de intereses, la vida espiritual y religiosa, las creencias políticas y las convicciones morales, pero trataría de empequeñecer y domesticar su significado y su influencia en todos los sectores de la vida pública, desde la educación hasta el arte de gobernar, desde los pasatiempos hasta la literatura.

A fin de alcanzar la unanimidad en estas cuestiones, la acción individual y el pensamiento —su principio regulador, racional— deben ser fiscalizados y desacreditados; su insuficiencia con respecto a las decisiones colectivas debe ser puesta en evidencia, su aislamiento del consenso común subrayado, su vaguedad (no científica) y su inaplicabilidad (social) deben ser enfocados netamente. Cuando explica los movimientos sociales o analiza las motivaciones individuales, el ingeniero social nunca busca un antecedente de juicios maduros, preferencias conscientes, vacilaciones y dudas, el interjuego de conceptos claros dentro del espíritu del individuo y la disposición de los demás a dejarse convencer por los argumentos o su libertad para rechazarlos; invariablemente busca móviles psicológicos o sociológicos (es decir, factores que están fuera de la esfera de conciencia o acción del individuo), habla de adoctrinamiento e "internalización", subraya signos de conducta[9] y favorece las técnicas del anonimato. Al oírlo, se tiene la incómoda impresión de que al individuo nunca se le considera sede de una autonomía interna, sino más bien una astilla del bloque de la colectividad, sin más ingrediente que el que contiene el propio bloque en su composición.

En lo inmediato se buscan esos objetivos reduciendo la complejidad de la naturaleza del hombre a datos psicológicos y sociológicos. Las escuelas casi filosóficas más influyentes de hoy, que predominan en los cuerpos docentes de filosofía, sobre todo en las universidades anglosajonas, reducen todos los juicios a manifestaciones de *aprobación subjetiva*, y por añadidura el *pedido* de

9 Para el ingeniero social, la conducta es más importante (mensurable y fiscalizable) que las ideas, pero hasta él admite que las ideas influyen sobre la conducta; su importancia, por ello, debe ser disminuida. Si el adoctrinamiento de la conducta es eficaz, el sujeto debe deducir las conclusiones adecuadas, es decir, debe tratar de modelar sus ideas de conformidad con la conducta colectivamente correcta. En esa forma, se habrá depurado a sí mismo y adaptado su vida interior a las normas de la colectividad. Los representantes de ésta, los encuestadores, los expertos en apreciación de público, los consejeros y los guías, etc., disuaden de la formación y formulación de ideas y las eliminan del radio de la vida pública. Crean un consenso artificial.

que otros las aprueben también. Solo quedan por formular dos preguntas: por qué aprueba el sujeto y por qué lo siguen los demás (o se niegan a seguirlo). El primer problema es solucionado por la psicología,[10] el segundo por la sociología. Fuera de ambos campos se supone que solo hay palabrería sin significación.

Esta "negra envidia de la filosofía que aspira a ser como las ciencias físicas" (Berdiaiev) se traduce en el enfoque de la manera de tratar con los individuos y las realidades colectivas. Toda la red de las relaciones societarias se mecaniza en las coyunturas decisivas en que al "enfoque científico" se le atribuye infalibilidad. Es inútil objetar que las relaciones entre los seres humanos siguen siendo, con todo, las mismas: en la familia, en el lugar de trabajo, en la escuela, en el ejército. Esto es cierto en gran parte y siempre lo será. Pero la obra de la ingeniería no debe ser subestimada, ya que rezuma su mentalidad en los puntos donde se encuentran las relaciones sociales y se toman decisiones importantes. El amor a la familia, la actividad comercial, los trabajos académicos, determinan naturalmente el curso de los vínculos humanos en la situación familiar, las transacciones comerciales, los colegios superiores; pero damos cada vez más por sentado que, en los puntos de verificación importantes de todas esas instituciones, se establecen mecanismos mentales-mecánicos para regular el tránsito social y el destino individual. En las escuelas, en las

[10] "La psicología empírica, al tratar del conocimiento, apenas ha avanzado más allá de un inventario de actos y sus conexiones asociativas. Incapaz de captar la esencia cognoscitiva de la conciencia, y de ahí también la naturaleza de los actos valuativos superiores, el estudio empírico de la psiquis tiende a explayarse sobre las condiciones físicas, fisiológicas, sociales, etc., que 'subyacen' en ellas, con la errónea idea de que esos sustratos materiales son para la psiquis lo que la causa para el efecto y no lo que la materia para la forma. De ahí que no debe sorprendernos que la conciencia como psíquica, por lo tanto mal entendida, deba ser 'reducida' a lo físico y que su estudio empírico tienda a convertirse en una 'psicología sin psiquis' ". (H. M. Chapman, ***Realism and Phenomenology*** y ***The Return to Reason***, ed. por John Wild.)

sociedades anónimas, en el ejército y aun en ciertas órdenes eclesiásticas se aplican tests psicológicos. Sea lo que fuere lo que pensamos de esos tests —y hay abrumadoras pruebas de que son unos chapuceos lamentables pero pretensiosos con una realidad imposible de medir—, restringen y mecanizan las respuestas y realizan una selección que excluye a los libres, los imaginativos, los moral y socialmente rebeldes. En la familia, en los tribunales, en los cargos públicos, el sentido de responsabilidad es atacado en sus raíces cuando el llamado experto es usado para pesar el amor, la culpa o la competencia por factores extrarracionales, es decir, por una "ciencia" psicológica y social cuyos datos y conclusiones cambian día a día. La resistencia del sentido común es minada por personas escurridizas pero ubicuas que ocupan posiciones claves y a las cuales les resulta fácil impresionar al "lego" (no especialista) que nada sospecha y obligarlo a una revaluación asustada de todo lo que le han enseñado la experiencia, el ejemplo y la tradición.

No se les puede ofrecer resistencia a esos mecanismos porque ellos mismos confiesan su imperfección actual. La respuesta es más ciencia, más método científico aplicado a los asuntos sociales, morales y emotivos. Pero no es solo la ciencia la que es considerada responsable de la elaboración de soluciones correctas: los ingenieros sociales dan a entender sutilmente que, para que la ciencia abarque todas las relaciones, necesita la cooperación de todo el cuerpo social, porque, de lo contrario, ¿cómo podría funcionar una máquina, a menos que todas sus partes estén subordinadas al propósito central? En esa forma, la colaboración con los expertos se convierte en un deber cívico y un bien moral; el principio organizativo es impuesto con un celo misionero y aceptado con la inmemorial sumisión con que el hombre se ha inclinado siempre ante la autoridad, por irracional, oprimente o estúpida que fuese.

Por eso no es cierto que la ingeniería social afecte solamente la superficie de la vida, que sea una regulación indispensable pero limitada de la existencia en las democracias industriales superpobladas. El espíritu humano, siempre poco crítico, no analiza la "prueba cientí-

fica" existente detrás de los decretos de los ingenieros sociales más de lo que analizó las "pruebas" de cualquier clase gobernante en el pasado. El derecho divino de los reyes ha cedido simplemente ante la autoridad científica de los psicólogos, sociólogos, educadores y jefes de comunicación. En esto radica el peligro, pero también la esperanza. [11]

En su prefacio a un libro sobre tecnocracia (5), el padre Dubarle ha expresado que, aunque presenciamos la "colonización de los gobiernos por los técnicos" y la "creciente determinación de las transacciones políticas por... técnicas sociales" (6), la esencia del fenómeno político seguirá siendo invariable, ya que "sus formulaciones son de un carácter étnico, lingüístico y geográfico". "La política no puede ser convertida en tecnocracia" (7). El punto que señala el padre Dubarle es, ciertamente, algo sobre lo cual vale la pena reflexionar; pero lo que omite es que el fenómeno político puede ser aislado de la vida de sociedad, oculto a aquellos a quienes interesa, de modo tal que, como lo han vaticinado Saint-Simon y sus adeptos, la administración tome a su cargo la función de gobernar. El objetivo, dijo Bazard, uno de los principales discípulos del duque, es "la total organización y racionalización de la conducta humana, dentro del marco de la jerarquía de los capaces". [12] Es evidente que ningún gobierno ni Estado es capaz de conseguir esto; pero lo novedoso de la situación actual es, precisamente, que una técnica social bien enseñada puede servir de fórmula total para las relaciones en sociedad —paternales, de negocios, cívicas—, liberando así al Estado de la necesidad de intervenir y aumentando su radio de acción.

Esta conclusión parece contradecir la tendencia actual

11 Ver cap. XI.

12 Bazard añadió que esto debía obtenerse sin violencia, mediante la educación y el amor fraternal. La llamada Escuela de Saint-Simon enseñó que los hombres debían ser puestos en condiciones favorables para el desarrollo de sus sentimientos de afecto, sumisión, amor, adoración de la armonía universal. Se necesitaba un "nuevo vínculo de afecto", una nueva fe, una nueva religión.

a un aumento de la ingerencia gubernamental en los asuntos locales, la iniciativa privada, etcétera. Pero la contradicción solo es aparente. Lo que llamamos "el estado de bienestar" no es una filosofía y una política impuestas por el gobierno: la prueba es que hasta los gobiernos conservadores adoptan métodos de bienestar y los perpetúan cuando sus predecesores socialistas han iniciado esas medidas. O más bien: el estado de bienestar es una mentalidad oculta por las técnicas sociales, aplicable a todos los niveles y a todas las etapas de la vida pública y semipública. "Lo que es nuevo hoy —dice Peter Drucker— es que nos estamos volviendo capaces de hacer sistemáticamente lo que habría sido usualmente un relámpago y que podemos organizar a los mortales comunes para que hagan lo que antes solo podía hacer un genio excepcional" (8).

Esta última manifestación es, desde luego, una exageración; pero lo que no es exagerado es decir que la invención o idea del genio puede ser aplicada inmediatamente en forma mecánica, que los descubrimientos científicos y organizativos importantes pueden hacerse aquí repasando rápidamente todas las posibilidades que, como datos formulables, han sido entregadas a una máquina. Todo, desde los descubrimientos médicos hasta la adopción de la mejor estrategia bélica, puede ser obtenido con esos métodos. Naturalmente es verdad que el factor decisivo sigue siendo humano: la máquina solo puede pasar revista a las alternativas entre las cuales le incumbe elegir a la responsabilidad humana. Pero esa toma de decisión se ha hecho siempre en el más alto nivel de la jerarquía social; lo significativo es que, por debajo de ese nivel, se sigue el mismo modelo: el individuo es sustituido o desplazado y la red de la sociedad es ordenada por el principio mecanicista de la mejor pauta hallada. "El verdadero poder de la máquina —expresó R. Seidenberg en un libro de denso razonamiento, pero, por desgracia, poco difundido— en sus efectos sobre los patrones de la sociedad (es) que... siguiendo un principio esencial de organización, exigirá un grado mayor aún de integración y coordinación en los aspectos sociales de la vida proporcionados con su propia perfección" (9).

Y luego: "El funcionamiento eficiente de la organización depende del orden sin trabas, del curso exacto y previsible no solo de todos los elementos dentro del total relacionado, sino igualmente de todos los elementos afines. Por eso la organización, en virtud de sus relaciones morfológicas innatas... ejerce siempre una previsión implícita en favor de una mayor organización" (10).

Pero, cabría argüir, si la sociedad es armonizada así más aún, el conocimiento acumulado le servirá al individuo exactamente tanto como a la colectividad; en realidad, el equilibrio en cualquier caso, será más firme que en el pasado, cuando las sociedades eran desproporcionadas y la competencia y la autoridad estaban concentradas en ciertos puntos de poder, dejando expuesto al individuo a causa de su ignorancia y debilidad. Sin embargo, hemos visto que ésta no es la línea más probable de desarrollo: el evolucionista habla de una mente colectiva, de una cabeza rudimentaria hacia la cual evoluciona la especie humana en sus mutaciones biopsicológicas. Los propios evolucionistas y otros científicos o ingenieros sociales opinan que los peldaños intermedios entre nuestra personalidad "anárquica" y los tiempos lejanos en que la especie se fundirá en un solo superser, son las instituciones que expresan a la humanidad de hoy en el nivel internacional.[13] El ya citado padre Dubarle admite que estamos en "la confluencia social del mundo y la primera aparición de las instituciones, bajo la forma de 'altas autoridades' que presidirán las organizaciones engendradas por esa confluencia" (11).

Los ingenieros sociales vaticinan que esas concentraciones intelectuales beneficiarán a la humanidad como un todo y también a cada individuo. La idea propugnada por Julian Huxley de un "banco del pensamiento" es considerada por ellos con la mayor seriedad. A una encuesta del *New York Times* en 1958, uno de los científicos consultados sobre los aspectos sociointelectuales del año 2000, el profesor John Weir, del Instituto Tecnológico de California, respondió que no habría con-

13 Ver los caps. VII y VIII.

flicto alguno entre los pensamientos de los individuos porque "se establecerá un Banco del Pensamiento común, del cual todos recibirán instrucciones (mediante métodos electrónicos, esto no se explicaba con claridad en el artículo escrito para los profanos) y al cual todos podrán recurrir en caso de duda". Menos "científicas", pero igualmente entusiastas con respecto a una sociedad que habrá eliminado la "divisividad", son las recomendaciones del profesor Robert C. Angell. En *Free Society and Moral Crisis* (12), el autor identifica lo que llama la "red moral" con las actitudes socializadas, y la "crisis moral" con la conducta desviada. Con respecto a este argumento, corresponde decir que Angell nunca nos dice cómo distingue si un grupo "desviado" es *bueno* o *malo* —como se distingue a un santo de un delincuente, a una banda de los doce apóstoles— cuando unos y otros desorganizan la trama social y ninguno se comporta de acuerdo con "los valores comunes de su cultura". Lo que importa hacer notar aquí, con todo, es que los remedios que Angell sugiere para la "integración social y moral" son todos remedios colectivistas, a los cuales se ha llegado mediante discusiones públicas en las escuelas secundarias, mesas redondas de televisión, programas de los *boy-scouts* y la YMCA, terapia de grupo, rehabilitación de los presos, etcétera.

El señor Angell, desde luego, es solo uno de los muchos ingenieros sociales que insisten en fortalecer la cohesión social y la competencia y autoridad de la colectividad con respecto al individuo. Ninguno de ellos se declara abiertamente contra éste: por el contrario, como ya lo dijimos, dan a entender que el individuo será el beneficiario último del conocimiento y poder colectivos. Sin embargo, básicamente, todos ellos desconfían del individuo: no, apresurémonos a añadir, desde el punto de vista de sus malas tendencias, como lo enseñan las religiones, sino porque el individuo es libre, cuando, desde el punto de vista estratégico en que están ubicados, ven en él todas las posibilidades potenciales de una máquina y de las partes de una máquina.

Esta libertad, esta incalculabilidad, es el gran obstáculo para el ingeniero social en su plan cósmico-social.

Si el hombre no puede ser inducido directamente a renunciar a él e insiste en rebelarse contra todas las formas —brutales o sutiles— de opresión, solo queda un camino, el de tratarlo como a un *enfermo*, mantenido en cautiverio por un trágico error de concepto. Ésta es, desde luego, solo una forma más de desacreditar su singularidad, como lo son las muchas tentativas de no jugar las cartas de triunfo de su racionalidad, su lealtad a las ideas, su capacidad de abstracción o su fervor para consagrarse a las causas.

En una carta a Frau von Stein (1787), Goethe expresaba: "Creo que es cierto que la humanidad triunfará eventualmente, pero temo que, al mismo tiempo, el mundo se convertirá en un gran hospital y cada cual se transformará en la humanitaria enfermera del otro". Aunque se puede discutir si es deseable un "triunfo" obtenido mediante la residencia permanente en un hospital, hay que reconocer que el presentimiento de Goethe era soberbio. En realidad, el profesor Lawrence K. Frank, en su artículo "La psicología y el orden en la sociedad", [14] manifiesta que "una civilización industrial avanzada no puede funcionar de acuerdo con las elecciones y decisiones inmotivadas de individuos carentes de información", pero necesita cada vez más "los servicios de asesoramiento y orientación". En realidad, compara la relación deseable entre esos "consejeros" y el resto de la población con la existente entre el médico y el paciente. A fin de persuadir a este último de que esa relación redunda en su propio interés, Frank sugiere que en "nuestras sociedades democráticas", los cambios de largo alcance en las relaciones societarias y la toma de decisiones por los que aboga solo pueden lograrse mediante "la educación y la persuasión". Pero, siendo así, ¿cuál es la misión de las escuelas, que son "los ejes institucionales sobre los cuales se operará la transformación del orden social"? En otros términos, ¿qué son la educación y la persuasión? "La educación —contesta el profesor— tiene ahora, aparentemente por primera vez, el difícil deber de ayudarles a los estudiantes a desaprender... es decir, de liberarlos del folklore, las creencias y los postulados tradicionales y anticuados."

Así, vemos que la tendencia natural de la ingeniería social es debilitar al individuo; en primer lugar, su captación de los asuntos de interés público, luego, su competencia en asuntos que conciernen a su círculo más íntimo y aun a sí mismo. Esto ha de ser realizado en distintas formas; hemos estudiado algunas de ellas, pero vale la pena repetirlo: el desaprendizaje del pasado —los hábitos y el conocimiento— a fin de desatar una de las ligaduras humanas más importantes; el descrédito de las ideas, y del pensamiento conceptual en general, conmoviendo así la confianza del individuo en su juicio y su capacidad crítica; la confusión de las esferas privada y pública en situaciones donde debe tener prioridad la motivación social; las técnicas del "pensamiento de grupo", de la "toma de decisión colectiva", son los medios para lograr ese objetivo, y también los tests, que persuaden al individuo de que solo los criterios colectivos (estadísticos) y científicos son adecuados para juzgarlo y clasificarlo. [15] Finalmente, cuando todas las raíces de la "divisividad" han sido extirpadas y el individuo, despojado de su personalidad, se ha puesto el uniforme mental de un paciente de hospital, el ingeniero social está pronto para infundirle las benévolas instrucciones del "banco del pensamiento". R. Seidenberg describe así este proceso: "Al establecer la humanidad una cuenta bancaria mayor aún de pequeños depósitos, el individuo se encuentra al borde de un círculo cada vez más ancho de conocimientos, experiencia heredada, etcétera. El individuo como tal puede por ello conservarse estacionario en su capacidad y dotes mentales, mientras la sociedad sigue evolucionando: en realidad, el mecanismo del proceso debe reducir inevitablemente al individuo a una partici-

[14] *Esprit*, enero de 1959. Este texto forma parte de un simposio sobre el estado de las ciencias sociales en los Estados Unidos de hoy.

[15] Pertenecer a una categoría dada de medición del Cociente de Inteligencia tiene hoy casi la misma significación determinante que pertenecer a una casta en la India. Una categoría es apenas más "científica" que la otra.

pación más o menos limitada, sucedánea y parcial en el panorama cada vez más amplio de las empresas sociales... Podemos avanzar socialmente mientras permanecemos estacionarios como individuos" (13).

¿No estaría justificado Karl Jaspers cuando escribió, hace unos veinticinco años, que "la libertad quizá solo haya sido un momento efímero entre dos períodos de sueño inconmensurablemente largos"? El primero fue la aparición del hombre entre otras formas biológicas; el segundo puede coincidir con el despotismo benévolo del ingeniero social.

NOTAS

VI. DE LA IDEOLOGÍA A LA INGENIERÍA SOCIAL

(1) *The Phenomenon of Man*, p. 112.
(2) *Force and Freedom*, p. 152.
(3) Ibíd., p. 149.
(4) Ibíd., p. 150.
(5) JEAN-LOUIS COTTIER, *La Technocratie, nouveau pouvoir*, París, 1959.
(6) Ibíd., p. 26.
(7) Ibíd., p. 28.
(8) *Landmarks of Tomorrow*, p. 32.
(9) R. SEIDENBERG, *Posthistoric Man*, p. 133.
(10) Ibíd., pp. 104-5.
(11) Prefacio a COTTIER, obra citada, p. 28.
(12) ANN ARBOR, Prefacio de Reinhold Niebuhr, University Michigan Press, 1958.
(13) SEIDENBERG, obra citada, p. 190.

CAPÍTULO VII

LA COEXISTENCIA PLANETARIA

Es simplemente natural que la tendencia a la ingeniería social aparezca, al principio, entre las comunidades nacionales, y entre ellas, en las más avanzadas técnica y socialmente. Las ideologías han causado sus mayores impactos sobre cada nación porque el conflicto de clases al cual acompañaban era, fundamentalmente, un fenómeno nacional, no internacional. Además, la "era de las ideologías" coincidió con la "era del nacionalismo", en que cada nación trataba de mantener a raya a las influencias ideológicas extranjeras y hasta estaba dispuesta a ir a la guerra para extirpar o bloquear la fuente de esas ideologías.

Dentro de las comunidades nacionales del mundo occidental —y también en condiciones distintas en la órbita soviética—, el concepto del estado de bienestar se ha difundido con rapidez y victoriosamente, y el estado de bienestar, basado en la paz social y en el consenso ideológico, engendra y estimula las técnicas que hemos identificado con el nombre de ingeniería social.

Así, la segunda mitad del siglo XX presencia una extraña discordancia en su situación y perspectiva general; mientras que las naciones eliminan gradualmente la lucha social dentro de sus fronteras, mantienen, en sus relaciones mutuas, un "estado de naturaleza", es decir, condiciones que llevan a violentos conflictos, a la paz armada, a guerras locales y generales, y a una rígida competencia económica e ideológica y aun cultural.

Desde el punto de vista de los intelectuales, presenciamos, en concordancia con ello, un interés acrecentado —poco más o menos desde que terminó la Primera Guerra Mundial— en el campo de las relaciones internacionales, donde los rasgos característicos por los cuales han sido conocidos los intelectuales pueden obtener un radio de acción mayor que dentro de la comunidad nacional. Parece existir más dificultad en una situación donde los medios y los fines están lejos de hallarse bien establecidos que en las anchas y rectas avenidas del estado de bienestar social; y los objetivos que los intelectuales no podrían lograr dentro de su propia sociedad —la tradición, el recuerdo de conflictos anteriores, la estrechez misma del campo de acción, han sido los obstáculos principales— pueden ser remodelados en forma tal que se adapten a una incomparablemente mayor, donde de hecho no se haya ensayado todavía nada de eso.

En realidad, le resulta fácil al intelectual desencantado —tanto en Occidente como en el Este— convencerse de que las cosas, tales como las ha concebido, no podrán funcionar realmente dentro del limitado marco de una nación dada, sino solo dentro de una "comunidad mundial" y con gigantescas fuerzas que las apoyen. Puede pensar en esa forma antes que nada porque está por lo general mucho menos familiarizado con los problemas de esta "comunidad mundial" que con los existentes en su propio país: mientras valúa estos últimos con cierta exactitud y así pesa sus diversos factores de acuerdo con su verdadera importancia, tiende a llenar las brechas existentes en su conocimiento de las circunstancias lejanas con las abstracciones de su ideología. En segundo término, esta misma ideología, concebida y modelada con el designio universalista del siglo XIX, parece ser siempre más adecuada, más aplicable a los problemas globales que a los locales, particulares. El intelectual se cree en armonía con su compromiso ideológico cuando transfiere su interés y actividad a la condición general del planeta y ayuda a dirigir el destino de la humanidad, del cual dependerá también en última instancia el de su propia clase o país.

Sin embargo, no hay nada de sorprendente en el hecho

de que el intelectual sea acompañado en esa excursión planetaria por el ingeniero social. Precisamente por haber sido esbozada tan someramente la esfera de la vida internacional, éste encuentra una exigencia mayor aún, y en cierto sentido menos impedimentos para su labor. Es verdad que el panorama internacional está punteado de celosas soberanías que les presentan exasperantes barreras a los propósitos generales; pero donde no se permite el paso al ideólogo, el técnico suele ser un bienvenido consejero, ya que su acción es considerada por definición natural y sujeta a verificación y fiscalización.

De hecho, hay que resolver muchos importantes problemas *técnicos* antes de que pueda extenderse sobre la tierra cualquier red *intelectual*. Sería imposible distinguir claramente dónde concluye la obra del ingeniero social y dónde empieza la del intelectual, ya que todo avance en esta *terra incognita* provoca problemas accesorios de toda índole. Por ejemplo, la explotación de petróleo en medio de un pueblo primitivo debe tener en cuenta una serie de factores, desde los antropológicos y los lingüísticos hasta los planteados por la repoblación o estabilización de las tribus nómades.

Así, echar cimientos para una comunidad internacional —o, como prefiero llamarla más prudentemente, para una *coexistencia planetaria*— implica experiencias del pasado nacional de los participantes y experiencias enteramente nuevas, que nunca aparecieran antes en las vidas de los hombres. La interrogante será, en este capítulo y en el próximo, cuál es la posibilidad de que las reglas que aseguran una coexistencia planetaria favorezcan las técnicas de la ingeniería social por sobre las ideologías y otras actividades específicas de los intelectuales.

Veamos, primeramente, las precondiciones, en gran parte técnicas y sociológicas, de la coexistencia planetaria. Varios factores facilitan, en realidad hacen inevitable, la aparición de una mentalidad de carácter mundial.

1) El sistema de comunicación cada vez más extendido a todo el planeta ofrece una multiplicidad de aspectos y efectos. La emisión de noticias por radiotelefonía, televisión, noticiarios cinematográficos y perió-

dicos no solo deja una impresión instantánea, sino que hasta el formato y "envasamiento" de esas impresiones tiende a ser uniforme. Los costos que implica mantener esas redes son tales que, por fuerza, solo puede llenar la tarea un pequeño número de agencias y esas agencias aprenden las unas de las otras los métodos más eficientes, ya que de lo contrario, deberán desaparecer del terreno de la competencia. Esos métodos, a causa de la rapidez de información y transporte de noticias, enseñan que la *condensación* es una manera indispensable de presentar las noticias, siendo el resultado que el público recibe imágenes estereotipadas, comentarios y conclusiones, siempre presentadas con el mismo vocabulario.[1]

Asimismo le corresponde a la esfera de la comunicación rápida el extraordinario florecimiento de los viajes internacionales, las visitas, el turismo, el intercambio estudiantil, el intercambio cultural, no limitados ya a las clases económicamente privilegiadas de la población, sino extendidos cada vez más a todas las clases. Aun sin mencionar la rapidez para entrar en acción de los aviones de bombardeo, bastará con comparar la rapidez de la intervención de la flota rusa en la guerra contra el Japón en 1905 con la de la Sexta Flota de Estados Unidos en el Líbano, en el verano de 1958.

2) En un orden de cosas distinto, pero no sin relación con la difusión y rapidez de las comunicaciones, presenciamos la aparición de un conocimiento general de que las condiciones de vida y los ambientes pueden ser modificados por medios humanos. Distintas regiones de la tierra que antes se consideraban inmutables y en cierto sentido sagradas, se están despojando de sus modos de ser especiales y adoptando —sobre todo con la imitación de otras zonas— otros métodos, objetivos, perspectivas y normas. La industrialización, para mencionar solo un ejemplo, debe seguir la misma pauta en la Mongolia Exterior y en el África Central, en parte debido a la pauta innata de la industria como estructura para habérselas con materiales y hombres, y en parte porque imitan un pequeño número de zonas focales que los proveen de técnicos e información.

Se puede argüir, desde luego, que dentro de algún tiempo esas regiones habrán asimilado hasta sus industrias y las habrán adaptado a los modos nacional, racial o cultural de pensar y obrar. Y quizá sea cierto que una fábrica o una red de supercarreteras será concebida en forma distinta y administrada en forma distinta en un país mediterráneo que en los alrededores de Birmingham o Detroit; el ritmo de trabajo de sus empleados, su mentalidad de labor, el lugar que ocupa el trabajo en sus vidas y la forma cómo influye en ellas, pueden variar de un lugar, clima y tradición a otro. Pero los factores que favorecen la analogía parecen ser más decisivos; en la órbita de los Soviets, la ideología y la disciplina partidaria imponen la misma pauta de industrialización desde Praga hasta Pekín. El férreo conformismo de la administración de Partido llega a exageraciones ridículas en su imitación de la experiencia rusa, con prescindencia de las condiciones locales y aun a expensas de la eficiencia.[2] En el mundo occidental, Estados Unidos sirve de modelo, no tanto por lo que produce como por su organización de la producción, la política de relaciones públicas de sus industrias, los métodos de las firmas de investigación industrial y desarrollo. Y a pesar de las diferencias ideológicas y de otras, los dirigentes de los Soviets no ocultan su admiración por los métodos norte-

[1] Michael Clark, en otro tiempo corresponsal del *New York Times* en el África del Norte, declara que uno de los periodistas norteamericanos más expertos les sugirió a sus colegas jóvenes que escribieran solamente acerca de lo que el público de ''allá en la patria'' tiene interés en leer y con los prejuicios que le sean propios; en ese territorio, esos puntos eran: los escándalos relativos a las bases aéreas de Estados Unidos y los malos tratos de los franceses a su población colonial.

[2] Una fábrica de cojinetes establecida en Hungría a comienzos de la década 1950-60 debió ser construida a la misma distancia de Budapest que su modelo de Moscú. Esto se hizo a pesar de que el paraje era una zona arenosa, inadecuada para el trabajo de precisión requerido.

americanos que intentan transplantar a su país, como lo han hecho siempre desde la década 1920-30 con la ayuda de ingenieros norteamericanos y alemanes.

3) Un tercer factor es la creciente analogía de las condiciones de vida y de psicología en las sociedades masivas modernas. Esto no significa que no se esté operando bajo nuestros propios ojos cierta diferenciación social; están apareciendo nuevos grupos de dirigentes que tratan, más desesperadamente aún que en el pasado, de diferenciarse de las masas, sea en ciertas formas visibles o con el secreto conocimiento de que son ellos quienes manejan los hilos que ponen en movimiento a sus prójimos.

Sin embargo, hasta esos dirigentes —y son difíciles de localizar en la sociedad moderna— se hallan ligados a las comunidades en que ocupan cargos importantes por los innumerables "controles" a que están sometidos por las satisfacciones que deben proporcionar por temor a que, si no las masas de hombres, otros individuos y grupos los pongan de manifiesto. Como no tienen status alguno que los proteja y rodee de una aureola de respetabilidad hasta cuando han perdido su cargo, la lucha por el poder que los enfrenta con otros competidores suele ser muy violenta. Pero esto surte relativamente poco efecto sobre la gente en general, que es protegida por salvaguardias institucionales de toda sacudida seria.

Por debajo del nivel de esta dirección, muy elástica y muy móvil, la sociedad de masas moderna cuenta más que nada por el peso de su número. La economía del dinero, los métodos y la mentalidad capitalista, un proletariado desarraigado, una comunicación más fácil, etcétera, crearon, en el curso del siglo XIX, una amalgama social de individuos sin status que luchan por sí mismos y atomizados, pero, por esa misma razón, cada vez más dependientes de las organizaciones de masas que los representan. El individuo sin status, aunque fue estimulado por los lemas democrático-liberales sobre la igualdad, las oportunidades iguales y el valor igual de cada ser humano, no tardó en descubrir que el esfuerzo individual, hasta la crueldad, era la mejor manera de luchar por

un lugar bajo el sol. Mucha gente, con todo, es incapaz de proporcionar ese esfuerzo y rechaza por lo general los riesgos implicados por ello, o los mismos la asustan. Como lo ha expresado Henri de Man, "la libertad cuenta sobre todo para una minoría privilegiada por una larga seguridad hereditaria; las masas populares, empujadas por el miedo a la desocupación, a la bancarrota y a la miseria, buscan la protección política y económica del Estado".[8] Nadie quiere hoy una verdadera competencia, afirma también un estudioso de las sociedades anónimas norteamericanas; "fundamentalmente —expresa Adolf A. Berle— todos quieren, no una lucha perpetua, sino un trabajo firme, el trabajo de producir bienes a un costo más o menos previsible, en condiciones poco más o menos previsibles, de modo que puedan ser vendidos en el mercado a un precio más o menos previsible" (¹).

La consecuencia es que todos prefieren asociarse en grupos de presión, no tanto para conseguir un trato privilegiado como para asegurarse de que el progreso y los beneficios no los pasarán por alto. Esos individuos, sea que fueren obreros u hombres de negocios o empleados de oficina o de cualquier otro carácter, apenas difieren de un grupo a otro, y los propios grupos, sean sociedades anónimas, sindicatos u otros grupos de interés, ostentan estructuras muy similares también. La única diferencia es la que surge de la naturaleza de la sociedad democrática; esos grupos no avanzan simultáneamente, pero, debido a las maniobras dilatorias, a las presiones y emergencias repentinas o al ritmo del procedimiento legislativo, entran uno por uno en las avenidas principales del progreso, con una velocidad previsible y siguiendo una pauta casi preestablecida.

Pero hay algo más que el deseo elemental de proteger

8 (*Au-delà du nationalisme*, p. 85.)

La relación entre la necesidad de seguridad y la necesidad, mucho menor, de libertad, es el tema de *El estado servil*, escrito por Hilaire Belloc en 1912. "Aunque todos comparan hoy la esclavitud con la libertad, con ventaja para esta última, los hombres aceptaban entonces libremente la esclavitud como una alternativa de la indigencia". (Henry Holt, 1946, p. 35.)

los propios intereses económicos. El individuo sin rostro moderno, que se funde en la multitud con sus prójimos, necesita un modo de autoidentificación mucho más que en los tiempos prerrevolucionarios, en que el hombre era definido por el sitio de su nacimiento y la condición que le habían asignado. El aumento de la igualdad, causa y efecto en sí misma de la educación universal, el sistema de enrolamiento general y las condiciones similares de vida y de trabajo en los centros urbanos y en los suburbios, proporcionan pocos medios con los cuales el individuo pueda distinguirse en el sentido social, mientras dividuo pueda distinguirse en el sentido social, mientras vive, política e intelectualmente, en un mundo que le habla de sus derechos, su personalidad, su singularidad. El resultado es que se aferra desesperadamente a signos de autodiferenciación, por un lado, y por el otro, a asociaciones que exigen más significativamente su lealtad que el Estado impersonal y una humanidad abstracta.

Al culminar la era burguesa, la *competencia individual* sirvió de medio de diferenciación y distinción. Poner en marcha las máquinas industrial y democrática, eso para no hablar de otros crecientes mecanismos individuales de la época, era una tarea digna de pioneros y a menudo de titanes. Los exploradores, los magnates de la industria, los combatientes de barricada, hasta los burócratas del Estado moderno, podrían sentir la tensión en sus músculos físicos y mentales, en sus tareas de organización, reforma o aumento de la producción. En muchos sentidos, el siglo XIX se pareció al Renacimiento; tenía sus mecenas, sus condotieros, sus aventureros, su riesgo, su estilo.

Al declinar la era burguesa, cuando, como lo expresó Gunnar Myrdal, "los luchadores de la era anterior han conseguido todo lo que se propusieran lograr", al individuo, aplastado por los imperios industriales, los poderosos sindicatos, los partidos de masas, la uniformidad ideológica, la producción y las riquezas masivas, le resulta más difícil distinguirse de la masa, y la masa tiene menos ejemplos y ejemplos menos claros en los cuales observar y admirar la excelencia. A la sociedad, sus agencias y organizaciones, en realidad les cuesta inventar con creciente rapidez nuevos métodos con los cuales se

pueda conseguir el indispensable proceso social de *identificación*, mientras que, con creciente rapidez también, la democratización y la uniformación hacen anticuados esos métodos. Por ejemplo, un grado académico es identificado apenas como un símbolo de realización, cuando su logro es facilitado por un número tal de personas que su valor-distinción desaparece.[4]

Presenciamos, en estos años, el *factor de la personalidad* como un nuevo medio de detección social. La identificación de los individuos, un criterio de categorización así como una nueva vara para medir la excelencia, es procesada con medios tales como los cuestionarios y los tests, que tratan de descubrir, con los instrumentos toscos y simplificados de una "psicología" popularizada, qué correlación significativa puede establecerse entre los individuos, los grupos, las funciones y las exigencias sociales. Este mismo método revela que vivimos en una sociedad sin clases, insatisfecha con su propia falta de diferenciación, pero incapaz de combatirla porque está comprometida ideológicamente con ella. Por otra parte, sin embargo, la sociedad sin clases en que los vínculos tradicionales —religiosos, paternalistas y morales— se rompen bajo una tensión imposible, estimula la creación de nuevos mitos, de un código secular de conducta y de técnicas de adaptación social. La uniformidad de conducta es asegurada así con el consenso ideológico; el peligro de la desviación ideológica y la conducta heterodoxa se ahoga así en el mar de la manipulación psicológica mediante la publicidad y la propaganda, condición de una circulación ordenada por las avenidas de la

4 Muy recientemente, las cartas de recomendación de los miembros del cuerpo docente resultan exigencias casi más importantes que los cursos y diplomas. Estos últimos se han vuelto tan fáciles de obtener y automáticos que, sin recomendaciones sólidas, su valor es discutido. Pero ahora presenciamos el comienzo de una tendencia a escribir una carta *standard*, que la oficina del ministerio copia a máquina todas las veces que haga falta. En otros términos: las cartas de recomendación, asimismo, se están volviendo fáciles de obtener y quizás esté próximo el día en que habrá que proporcionar alguna otra forma de garantía verosímil.

sociedad sin clases. Por eso la estructura de masas democrática de las sociedades occidentales modernas es, por más de un motivo, un factor poderoso en la elaboración de una pauta global de organización. La estabilidad doméstica libera considerable interés y energía para la acción externa que, por razones ya analizadas, se vierte en los canales que alimentan la red de la coexistencia y planificación internacionales. Asimismo el orden interno establecido con éxito en las "sociedades piloto" es imitado en otras más atrasadas donde, como en los países que son ex colonias, los cimientos institucionales han sido implantados durante generaciones anteriores.

A pesar de lo que se ha dicho en los tres puntos ya delineados, sería ingenuo esperar que todos los factores presentes trabajen por la paz internacional, hasta por la cooperación internacional. He elegido deliberadamente el término más neutral, "coexistencia", teniendo en cuenta el hecho de que, por debajo de las tendencias discutidas o paralelamente a ellas, está la voluntad de las naciones de asegurarse ventajas, de difundir su creencias y métodos y de ir a la guerra por sus intereses en caso necesario. La expresión "coexistencia planetaria" no excluye ninguna de esas opciones y actos.

En este capítulo y en el siguiente quiero simplemente delinear una nueva esfera de actividad y la concomitante actitud mental en que la ingeniería social encuentra una válvula de escape de enorme importancia por su inclinación a la organización y uniformación. Hay una analogía más que remota entre la desunión y los conflictos internos de las sociedades occidentales, las contiendas ideológicas resultantes y el triunfo de los ingenieros sociales, por un lado, y la salvaje competencia y las guerras de la "sociedad planetaria", sus conflictos ideológicos y la creciente autoridad de las soluciones técnicas, por otro. Individuos y grupos influyentes presionan en favor de una colaboración económica global, de impuestos globales para apoyar los territorios atrasados, de un ejército global y un gobierno mundial, hasta para una conciencia moral mundial. Sean cuales fueren las perspectivas futuras de esas recomendaciones, no cabe duda de que son elementos importantes en nuestro siglo;

hay menos duda aún de que las tácticas, los métodos, los objetivos anunciados, se ubican en la categoría de la ingeniería social, tal como la hemos definido.

Parece haber dos problemas principales, a cuya solución se le atribuye una influencia decisiva sobre la aparición de un *sentimiento* y una comunidad de *intereses mundiales*. El problema más inmediato, para muchos observadores, parece ser la reconciliación de Estados Unidos con la Unión Soviética, en procura de una mayor síntesis de esfuerzos dirigidos al mejoramiento total de la humanidad. El segundo problema, más remoto pero más fundamental, es la conciliación total de los intereses económicos y sociales dentro de cada comunidad nacional, la introducción de una democracia económica completa y de un tipo de vida democrático.

En el primer problema están implicados varios argumentos. Uno de ellos es el muy espectacular, pero, según creo, menos importante, de la amenaza nuclear, que, se dice, hace peligrar el futuro de la humanidad. Los que esgrimen ese problema lo usan como un grito de campaña en la política interna e internacional; los que comparten su opinión carecen del refinamiento político necesario para saber que cualquier problema llenaría la misma finalidad, la de señalar cuán agudo es el conflicto de intereses norteamericano-ruso.

Un segundo argumento señala que el desarme general es deseable para el beneficio económico de la humanidad. Los sesenta a setenta mil millones de dólares que gastan anualmente en la carrera armamentista ambas potencias solamente, es el doble de la cantidad que, según los economistas, se necesitaría por año para ayudar en forma considerable a las zonas subdesarrolladas del mundo. Los partidarios del desarme olvidan, desde luego, que aunque esas sumas quedaran disponibles, nada indica que se las canalizaría para la ayuda a las regiones necesitadas. En realidad, la rivalidad de Estados Unidos con Rusia, armada y de otros órdenes, puede resultar más beneficiosa para las naciones económicamente atrasadas cuya amistad se disputan ambas potencias que un mundo pacífico en que el egoísmo natural de las naciones podría favorecer un alto grado de aislamiento económico.

El tercer argumento es más realista que los dos primeros. Está vinculado a la creciente analogía que les imponen la industrialización y sus fenómenos concomitantes a ambas sociedades, la norteamericana y la soviética. La primera le lleva, naturalmente, una gran ventaja a la segunda; pero como lo indicó el economista de Harvard W. W. Rostow en una serie de artículos en *The Economist* (2), lo positivo es que, durante todo el siglo pasado, el desarrollo económico ha sido "asombrosamente similar al de Estados Unidos, con un atraso de unos treinta y cinco años en el nivel de la producción industrial, y de unos cincuenta y cinco en la producción industrial *per capita*". El economista francés F. Perroux ha llegado a la misma conclusión observando, como ya lo hemos mencionado en el capítulo III, el resultado cada vez más claro de la batalla librada en la Unión Soviética entre el Partido y la clase de los ejecutivos. La consecuencia es que ambos imperios (Perroux incluye en cada uno de ellos a las potencias menos importantes agrupadas en torno de ambos núcleos) se están volviendo análogos en tanto Estados Unidos han adoptado muchas medidas de planificación económica, mientras que la planificación en la Unión Soviética está sometida a importantes modificaciones prácticas que provienen de la resistencia de los ejecutivos. Esto es natural, dado el hecho de que ambos sistemas "deben mantenerse cada uno en el nivel técnico y económico alcanzado por el otro; de ahí que haya numerosos medios, abiertos u ocultos, oficiales o semioficiales, que permiten el intercambio de innovaciones económicas" (3).

La segunda condición de la coexistencia planetaria es la estabilidad previa y subyacente que existe en cada nación, por lo menos en las más importantes.[5]

Es notorio que Thorstein Veblen manifestó que todas

[5] Esta idea fue subrayada ya por Condorcet y por los que lo siguieron: las dos condiciones del progreso fueron el desarrollo de la igualdad entre los individuos dentro de un país y la destrucción de la desigualdad entre esos mismos países.

las relaciones en la sociedad moderna tienden a conformarse con la pauta de las relaciones comerciales. "La concatenación mecánica de los procesos industriales tiende a la solidaridad en la administración de todo grupo de industrias relacionadas y, más remotamente, a la solidaridad en la dirección de todo el tránsito industrial de la comunidad." (4) Tal es también la conclusión de Peter Drucker, quien señala que la gran empresa, en los últimos treinta años, se ha convertido en una institución social y que su administración desempeña hoy una función social central con su múltiple preocupación por los diversos intereses de los empleados.

Más allá de la esfera de hasta la más grande de las sociedades anónimas está el Estado, con su política de bienestar social y de administración burocrática. Max Weber vio en esto la consecuencia natural de la evolución histórica moderna: en su opinión, después de la expropiación de las propiedades feudales y de la "nacionalización" de las armas y los ejércitos, el Estado tenía que "socializar" también inevitablemente la vida económica. Según las palabras de Karl Mannheim, "las democracias occidentales... están transformando la concepción liberal del gobierno en otra social. Esto se debe más que nada a que el Estado no limita ya su atención a las tres esferas de la legislación, la administración y la jurisdicción, sino que se está convirtiendo en un Estado de servicio social" (5).

Bajo la Protección del Estado y la moderna política fiscal, las clases obreras han mejorado inconmensurablemente su status económico y social. Los obreros especializados, los capataces y supervisores del trabajo, el ejecutivo y el funcionario sindical se han unido a la clase media y han ayudado a ascender a las masas de obreros que están por debajo de ellos, sabiendo muy bien que su prosperidad dependía del incesante avance de las fuerzas productoras. El progreso de esas fuerzas, con todo, significó no solo la consolidación de las ganancias para los obreros y la garantía de una constante ganancia para el capital; también implicó concesiones para ambas partes, que pueden ser resumidas en una sola frase: los obreros aceptaron el capitalismo democrático y el capi-

talismo llegó a un avenimiento con el estado de bienestar. Si hubiese seguido a Marx y a Lenín, la clase obrera podía haberse convertido en un movimiento revolucionario, insatisfecha mientras no hubiese sido eliminada la clase capitalista. (Precisamente porque no sucedió esto, Lenín, en su folleto *¿Qué se debe hacer?*, 1902, exhortaba al Partido Comunista a convertirse en la fuerza de choque en nombre del proletariado.) En cambio, el obrero halló satisfacción en "un progreso bastante regular y se mostró dispuesto a luchar por lo que quería dentro de las reglas de la democracia política. Optó por identificarse con su sociedad nacional, más bien que con el mundo abstracto de los trabajadores industriales supuestamente oprimidos de todas partes" (6).

Los propietarios capitalistas, a su vez, también hicieron considerables concesiones. Se las puede medir no solo por el bienestar general de los obreros de las sociedades occidentales, sino también por los cambios estructurales que han afectado, en la última década, la producción industrial. Los obreros están cada vez más asociados a la empresa, de modo que pueden contemplar hoy, según las palabras de André Philip, "no el simple aumento de sus sueldos nominales, sino un derecho de intervención en la política de la fijación de precios, las inversiones y, en general, en las verdaderas decisiones que conciernen a la vida económica y social" (7).

Este sobresaliente éxito en la eliminación del antagonismo de clases ha influido también de un modo considerable sobre los problemas no resueltos de la coexistencia internacional. Resumamos el razonamiento implicado.

Los que consideran al planeta la morada de la "familia del hombre", se sienten impresionados por la analogía histórica potencial de las sociedades aisladamente y de la humanidad. Han analizado la historia de los conflictos de clase y han llegado a la conclusión de que la relativa paz social de hoy ha sido lograda, más que nada, por las concesiones graduales de las clases superiores: la nobleza, la monarquía, los capitalistas, etcétera.

Ahora, los conflictos internacionales no son más ásperos e irremediables que los conflictos de clase del pasado; en realidad, prosigue sosteniendo la argumentación,

las causas principales de ambas han sido en gran parte de naturaleza económica: desde un punto de vista planetario, las "clases altas", las "ricas", son las naciones que han acumulado riqueza (capacidad productiva, bienes de capital, colonias, fácil acceso a las materias primas y voz dominante para establecer sus precios), mientras que los pobres y no privilegiados son los pueblos desposeídos que, hasta ahora, han vivido en un status colonial o semicolonial, no industrial, produciendo materias primas (a menudo de un solo producto, más vulnerable por lo tanto a las fluctuaciones de precios) e inexistentes como entidades conscientes, nacionales.

Está en el interés de ambas partes llegar a entenderse: el primer grupo solo puede mantener su nivel de prosperidad y su ritmo de progreso si contribuye al mejoramiento del segundo; de lo contrario, la violencia será, tarde o temprano, inevitable, bajo la forma de una rebelión general de los atrasados contra los avanzados. Por otra parte, el poderoso sistema productor de las naciones ricas no podría continuar y mucho menos cobrar expansión, si no encontrara un mercado de enormes proporciones en las zonas ahora subdesarrolladas. Un acuerdo pacífico, el más próximo a la equiparación de las condiciones de vida en todo el mundo, es por consiguiente el primer imperativo del presente siglo.

El argumento así bosquejado es adoptado actualmente por muchos estadistas y economistas influyentes. También es la conclusión establecida en un reciente debate entre Pierre Mendès-France, Aneurin Bevan y Pietro Nenni:[6] goza del apoyo de periódicos importantes como *The Manchester Guardian* y *Le Monde*. Los artículos de Rostow ya citados, que *The Economist* destacó, le brin-

6 "La transformación política que presenciamos es similar a la que tuvo lugar en los países modernos en el siglo XIX y que se conoce con el nombre de lucha de clases... La misma situación aparece ahora en el plano internacional, donde ha empezado una especie de lucha de clases... Es imposible que, a la larga, puedan coexistir ciertas islas de prosperidad y una masa cuya situación sería cada vez más atrasada, mísera y en los lindes del hambre." (*Rencontres-Nenni, Bevan, Mendès-France*, Julliard, 1959, pp. 163-4.)

dan una mayor justificación dentro de lo que el autor llama "teoría del crecimiento": los conflictos de los cien últimos años, arguye Rostow, se debieron a que diversos países alcanzaron las etapas sucesivas del desarrollo económico en distintas épocas. Cuando todos estén en el mismo peldaño de la escalera, se presentará una relación más armónica; en ese punto, "la liza del poder se volverá probablemente global de verdad por primera vez; y en ella, el poder se esparcirá gradualmente. La imagen de un mundo bipolar, ya inexacta, se volverá cada vez más inexacta. La imagen de la hegemonía eurasiana, imponente y seductora, perderá su realismo y la dominación universal se convertirá en un objetivo cada vez menos realista. Tal es el decorado en el cual se presentará el problema de la paz".[7]

Como muchas otras teorías económicas, la de Rostow también usa las anteojeras del especialismo: no explica, por ejemplo, por qué solo ciertas naciones y no otras exhiben una enorme fuerza ideológica en etapas dadas de su evolución económica. Por eso, ello es insuficiente para explicar conflictos por la sola discrepancia del crecimiento y, por lo tanto, la paz y la armonía que Rostow prevé no pueden ser logradas igualando las condiciones económicas, una característica típicamente norteamericana del pensamiento de Rostow.

Permítasenos, con todo, examinar los argumentos de

[7] Rostow, pasaje citado.
Una convicción análoga subyace en los escritos de Tibor Mende, un economista húngaro que vive ahora en Francia. Tibor Mende cree que toda gran potencia elige, en las etapas iniciales de su industrialización, uno de dos caminos: o bien el de la autoafirmación imperialista o un *confort* general para sus masas de consumidores. Pero todos terminan, según Mende, por elegir lo segundo: Rusia está ahora en ese período y China estará en él dentro de 25 años, "siempre que la humanidad la impulse hacia ella por el camino de la paz". ("Diez años de comunismo en China", *Le Monde*, ed. semanal, 29 oct. - 4 nov., 1959.) Mende parece desdeñar el aspecto ideológico del "período de crecimiento" de Rusia y China, su expansionismo agresivo y el enfoque marxista-leninista de la política mundial.

algunos otros sobre la elevación del nivel económico y el nivel de vida de las naciones subdesarrolladas, un aumento del que tanto se esperaba: la eliminación de las guerras, el establecimiento del gobierno mundial y la unidad de la humanidad.

Aunque es improbable que el poder se extienda algún día uniformemente por toda la superficie de la tierra, parece que la evolución apunta en la dirección de una nueva pauta de la concentración del poder: la pauta de la comunidad. Varios factores propician este desarrollo.

Uno de ellos, desde luego, es el vínculo —las instituciones, el idioma, la cultura, los intereses económicos, la ayuda técnica— que liga aún los territorios ex coloniales a las naciones ex colonizadoras. Por violenta que pueda ser la ruptura entre unos y otros, se descubrirá, cuando se hayan calmado las pasiones en ambos bandos, que los dos salen beneficiados de su asociación. Las naciones que acaban de aparecer deben estimular la industrialización si no quieren volver a sumirse en un nuevo status colonial, disimulado por lemas de Partido. Por lo general son territorios productores de materia prima y, como lo analizó Pierre Moussa en *Les nations prolétaires* ([8]), esos países deben vivir con un presupuesto precario, ya que los precios del mercado mundial dependen de la ley de la oferta y la demanda.[8] En esa situación, la nación industrialmente desarrollada a la cual están ligados en el aspecto económico puede llenar el vacío y subvencionar las obras de modernización existentes o proyectadas.

En segundo lugar, es evidente también que las condiciones generales de vida en la mayoría de esos países

[8] Un ejemplo: hace unos pocos años, cuando hubo un atraso en la producción norteamericana de automóviles, las minas de estaño de Bolivia se vieron obligadas a cerrar. Los acuerdos internacionales para consolidar los precios mundiales de las materias primas chocan por lo general con la oposición de los hombres de negocios de Estados Unidos, quienes insisten en aplicar en sus compras la ley de la oferta y la demanda. En los pocos casos en que se puede llegar a esos acuerdos, han sido torpedeados por los rusos, cuya principal preocupación es mantener a las naciones proletarias en un estado de ánimo revolucionario.

nuevos no son susceptibles de estimular la inversión individual. Al inversor individual quizá no le importe correr ciertos riesgos, sobre todo si encuentra compensación en salarios inferiores y por lo tanto en menores costos de producción, pero las modernas plantas industriales necesitan algo más que su propio equipo solamente: necesitan un buen sistema de transportes, caminos, suministro de energía eléctrica, viviendas adecuadas para sus empleados, etcétera. En las zonas subdesarrolladas hay que empezar por crear esas precondiciones para la industrialización: es natural que, más bien que los inversores extranjeros y las potencias extranjeras, tendrán una ventaja inmediata los que estén más familiarizados con la situación, es decir, la ex metrópoli.

En tercer lugar, sea que ello se logre con la ayuda de la potencia ex colonial o con la de otra nación industrialmente desarrollada, la modernización de las regiones atrasadas debe ser desarrollada en tan gran escala que la inversión del Estado se vea más favorecida que la inversión privada. Y esa ayuda del Estado no estará orientada hacia los empresarios individuales de la nación receptora de la ayuda —donde hay pocos de esos empresarios—, sino hacia los respectivos gobiernos. Así pueden realizarse negociaciones de carácter global, ahorrando mucha dispersión de esfuerzos, y se puede aplicar una planificación favorecida no solo por el carácter de las tareas, sino también por el ambiente usualmente socialista de los dirigentes de las nuevas naciones.

Inclusive sobre la base de esas probables líneas de evolución, sería arriesgado por ahora predecir cómo surgirán durante las décadas próximas muchas naciones o comunidades de naciones internacionales. Hoy parecen existir cuatro de esos sistemas, con un amplio sector más o menos no comprometido: la Comunidad Británica de Naciones, la *Communauté* francesa, la órbita soviética (con China) y Estados Unidos (con América latina). Los cuatro, con todo, se hallan en un estado de transformación, con naciones que las abandonan o se les unen, mientras las potencias protectoras tratan de extender su esfera de influencia económica y política.

En vez de analizar los esquemas que aparecen en esas

cuatro concentraciones de poder, basta para nuestro propósito con mirar los dos esquemas mayores que se están desarrollando a ambos lados de la cortina de hierro, el sistema occidental y el soviético o, como las llama F. Perroux, los imperios norteamericano y soviético.

Es innegable que una forma importante de competencia entre esos sistemas consiste en cercenar todo lo posible de los países no comprometidos y subdesarrollados para sus respectivas esferas de poder e influencia. Los efectos de cada cual, con todo, son determinados por un resultado final: la elevación del nivel de vida de las poblaciones y su integración en la corriente de la coexistencia internacional. Por eso, si pasamos por alto momentáneamente a la respectiva fuerza ideológica impulsora, los dos "imperios" difieren más en los medios que emplean que en el fin perseguido. De hecho, muchos estadistas, periodistas internacionales y economistas están convencidos de que la ideología en este caso es apenas una *etapa*, necesaria para proporcionar la energía con que deben ser empujadas a la actividad las poblaciones primitivas; el fin es la industrialización y modernización inevitables.

Desde el punto de vista del mero desarrollo económico, el sufrimiento de millones de personas es una eventualidad pasajera. En una u otra forma, la coacción y la imposición políticas se usan hasta en los países a los cuales no ha llegado el verdadero poder comunista, pero cuyos dirigentes creen que la cohesión vital para la nacionalidad efectiva solo puede ser obtenida con los métodos fuertes inspirados por el marxismo. En los nuevos estados africanos hay que superar la fuerza centrífuga de la estructura tribal y reunir a la escasa y dispersa población para la realización de diversos trabajos; en Asia, los innumerables millones de habitantes presentan un imperativo mayor aún si se trata de usarlos en empresas productivas; y América del Sur parece descartar también sus gobiernos liberales en favor de los movimientos de masas y los métodos socialistas.

Así, sea bajo el patrocinio norteamericano o el soviético, o en los pocos casos de sistemas mixtos (empre-

sa socialista y privada), como en la India o Israel, tareas similares estimulan el uso de medios similares. Aunque finalmente no haya una inversión mundial combinada en las regiones atrasadas, el resultado probable es un gobierno mundial, si no de nombre, por su interés y sus actividades.

Esto no significa que las ideologías grandes y agresivas, o sus movimientos residuales, no se repartirán el mundo entre sí; solo significa que no diferirán en sus aspectos esenciales. Si tal o cual país elige un método determinado y una ideología determinada, la elección puede ser dictada no por diferencias netas, sino por factores tales como la experiencia del pasado con el imperialismo, el grado de desarrollo, el éxito o el fracaso en cuanto concierne a entenderse con la ex metrópoli.

Lo más probable, pues, es que el aspecto técnico, metodológico, sea el que provoque el acercamiento de las naciones y los bloques de naciones. Las mismas técnicas usadas en las industrias y en los ejércitos,[9] los mismos métodos adoptados por las estructuras institucionales y educacionales, las mismas soluciones arbitradas para las comunidades urbanas y las horas libres de los millones de personas que trabajan, señalan un enfoque mundial de los problemas básicos, aun cuando, en otro plano, las ideologías conservan todavía una influencia divisoria. Esa tendencia a la homogeneidad es el fenómeno más significativo de la época en cuyo umbral nos encontramos ahora.

[9] "El costo del material de combate ha aumentado ahora tanto que un país de cuarenta millones de habitantes no puede permitirse pagar una panoplia completa. Hace cincuenta años, las fuerzas armadas de un país pequeño reproducían en escala microscópica las de un país grande... Hoy, nada de eso es posible... Ahora, una coalición deriva en la integración, no en la yuxtaposición de ejércitos nacionales". (Raymond Aron, *El siglo de la guerra total*, p. 301.)

NOTAS

VII. COEXISTENCIA PLANETARIA

(1) *The Twentieth Century Capitalist Revolution*, p. 51-2.
(2) Agosto 15 y 22, 1959.
(3) *La Coexistance pacifique*, p. 15.
(4) *Theory of Business Enterprise*, p. 15.
(5) *Man and Society in an Age of Reconstruction*, p. 336.
que se pertenece a la misma con un alto status social, la ri-
(6) Rostow, lugar citado.
(7) *Le Socialisme trahi*, p. 211.
(8) Presses Universitaires de France, París, 1959.

CAPITUO VIII

LA IDEOLOGÍA PLANETARIA

En sus *Considérations sur la France*, Joseph de Maistre expresó: "Me parece que todo filósofo auténtico debe optar entre dos hipótesis: o que nacerá una nueva religión, o que el cristianismo renovará su juventud en alguna forma excepcional".

Hemos visto que, por lo menos desde el Renacimiento, tal ha sido la preocupación básica de los intelectuales, y también que esta preocupación ideológica pero algo abstracta —una religión o sucedáneo de religión, un mito, una fuerza de cohesión— se trocó en un problema apremiante en las primeras décadas del siglo XIX, cuando resultó evidente que la industrialización agudizaría a un tiempo los antagonismos existentes y propagaría las precondiciones materiales de esos antagonismos por grandes superficies del globo. Una concepción unificada del mundo, adaptada a la homogeneidad prevista y deseada de la infraestructura material, se consideró una necesidad absoluta, a un tiempo como un principio organizativo y como una inspiración para un nuevo esfuerzo. Saint-Simon, autor, entre otros libros, del *Nouveau Christianisme*, expresó este pensamiento con su acostumbrada claridad: "La gente ha creído que todo el sistema religioso desaparecerá porque ellos han logrado demostrar la decadencia del sistema católico. Se equivoca: la religión no puede desaparecer de la faz de la tierra; solo puede ser transformada" (1).

Este carácter religioso del futuro sistema mundial, naturalmente una religión sin fe en un Dios trascendental,

personal,[1] fue notado por los más clarividentes observadores de la época: Tocqueville comprendía que las revoluciones populares que destruían el orden existente "no solo implicaban el triunfo de un partido; el objetivo era establecer una ciencia social, una filosofía, casi diría yo una religión, susceptible de ser aprendida y seguida por toda la humanidad" (2). Lacordaire, después de haber asistido a una disertación de uno de los discípulos de Saint-Simon, declaró que "no era, quizás, un simple sistema filosófico (lo que él había oído exponer)... sino un sistema que podía contener los destinos de la humanidad".

Esta religión, o filosofía, o ciencia social, sea cual fuere el nombre que le daban los contemporáneos de Saint-Simon, debía conservar algunos ornamentos de la religión cristiana, hasta se expresaba con términos cristianos, pero tenía que ordenar sus dogmas como para servir a finalidades terrenas, seculares y, en última instancia, a la organización de la disciplina del trabajo industrial. El dogmatismo era exigido por Auguste Comte como "estado normal de la inteligencia humana"; como todos los dogmas, los recién elaborados debían ser interpretados también por la "autoridad competente".[2]

[1] "Como los saintsimonianos, Renan deseaba que las más elevadas preocupaciones espirituales se integraran en la vida, que los artistas, hombres con conocimiento y fe, fuesen los guías... provocasen entusiasmo e inspirasen virtud. Renan y los saintsimonianos querían que las cosas se impregnaran de poesía y que esas cosas, analizadas y comprendidas, trajeran una filosofía que fuese realmente religiosa por ser humana. Tal como ellos lo conciben, Dios solo es el nuevo nombre que se le da a la sociedad o a la razón en su camino hacia la perfección, es decir, la suma de conocimiento, arte y moral elevada a su más alta expresión". (Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, II, p. 353.)

[2] Comte esperaba un resurgimiento de la moral mediante la creación de una *élite* que viviera del trabajo de los demás. No es la institución de la propiedad lo que mantiene a los obreros en una dependencia inmoral, sino la ausencia de un vínculo religioso entre ellos y los patrones. Comte aludía a la religión del positivismo.

El poder de ésta, con todo, no se basaba en la fe y en la ley divina, sino en el progreso y en el trabajo para los intereses generales del pueblo. "Bendito sea el yugo impuesto por la convicción que satisface todos los sentimientos: bendito sea el poder que empuja a los hombres al progreso", escribió Enfantin, el sucesor elegido por Saint-Simon.

A pesar de este giro pagano del espíritu religioso, de Maistre no fue el único en suponer que la religión cristiana también podía "renovarse". Unos cien años después de Saint-Simon, el *socialismo religioso* vino a unirse, como doctrina completa, a la *religión socialista*. El ideal de Martin Buber, de Paul Tillich, era introducir a la religión en el mundo cotidiano para santificar a éste. Pero cabía preguntarse si, en esa época, el socialismo no era un ideal más vigoroso y que reclamaba mayor atención que la religión. Los socialistas religiosos confiaban en eludir ese peligro purificando a la religión, que se convertiría entonces en un *terrain d'entente* más elevado. "El dogma y el ritual —escribió Buber— son secundarios con respecto a toda real relación recíproca con el misterio de Dios y a la relación recíproca con el misterio del hombre". Pero la relación con el misterio de Dios es una cuestión individual (como lo subraya Tillich en su teología), y "la relación con los hombres" ostenta con menos frecuencia y menos importancia el sello del reconocimiento de la solidaridad humana que el de la organización por "el dogma y el ritual". En otros términos, si la religión se repliega a la esfera no organizable donde los socialistas religiosos procuran mantenerla en cuarentena —la esfera del diálogo entre Dios y el individuo—, o cuando sea reducida a una afirmación absoluta de la "camaradería humana", aparecerá una religión sucedánea para organizar las relaciones humanas, pero para organizarlas en nombre de algún dogma secular.

Con todo, es un error imaginar que el dogma secular solo puede ser una u otra de las ideologías tan agresivas actualmente: el comunismo, el socialismo, el fascismo, el progresismo. Si hay algo de verdad en nuestra descripción de la ingeniería social, es evidente que también

es muy capaz de ocultar una ideología, no identificable mediante conceptos políticos conocidos y ahora populares, pero que llenan las condiciones de un sistema de creencias. El mundo moderno, como lo hemos argüido, es despolitizado gradualmente; y una organización y técnica eficaces, ideológicamente neutrales, asumen la función de las ideas políticas. Nuevamente podemos citar a Saint-Simon, quien vaticinó que la política se convertiría en una ciencia exacta: "La política no trabaja ya en medio de vagas conjeturas; ya no está vinculada a un régimen o a un gobernante; su dominio es conocido, sus métodos son comprendidos; desde ahora, la ciencia de las sociedades tiene un principio y se convierte finalmente en una ciencia positiva" (3).

Agreguemos, para que no se presente un serio error de concepto, que el "principio político" subsistirá intacto mientras los hombres enfrenten a los hombres, en cualquier forma, en este mundo.[3] Pero Saint-Simon tenía razón al suponer que el conocimiento científico absorbería un sector considerable de lo que fue el dominio de los regímenes políticos y de las ideas que lo inspiraron.

Volviendo a nuestro estudio, debemos advertir que la ingeniería social, al tratar de estabilizar e igualar las condiciones de vida, de coordinar los intereses en diversas coyunturas, de adaptar a la gente a su trabajo, su capacidad y las oportunidades brindadas por sus horas libres, se amolda a las aspiraciones básicas expresadas por las ideologías. Lo que no pudieron conseguir éstas, por falta de precondiciones materiales y de una organización adecuada, trata de lograrlo la ingeniería social, correspondiente a un nivel más alto de productividad y a comunicaciones más eficientes.

Esto se hace en dos planos a los cuales la ingeniería social afirma reducir el problema del individuo y de la sociedad en el mundo contemporáneo: los planos del *trabajo* y de las *horas libres*. Ambos, como problemas intelectuales que exigen una solución continua, corresponden a los fenómenos más importantes que debe afrontar en definitiva la ingeniería social: el problema de la

[3] Ver cap. XI.

producción (por lo tanto, el nivel de vida, la distribución, el consumo, la higiene), y el del *tiempo libre* (por lo tanto, el consumo selectivo, la higiene mental, la distribución de la información y el conocimiento, la educación, la cultura).

Es evidente que ambos ejes de este sistema de coordenadas no pueden ser enfocados por separado hoy: los problemas existentes en las esferas de producción y del tiempo libre tienen muchos puntos en común, en realidad coinciden a menudo. La consecuencia es que podemos hablar de un *continuum* de trabajo y horas libres, ya que el objetivo confesado de la ingeniería social es integrar los dos aspectos de la actividad humana, es decir, hacer el trabajo culturalmente (intelectualmente) significativo y compensatorio y lograr que las horas libres se parezcan a las de trabajo, tengan un sentido, sean "educacionales" y, finalmente, estén al servicio de la comprensión y la paz universales.

Examinemos, pues, los tres aspectos de la naciente ideología planetaria, los problemas de la *despolitización*, del *trabajo* y de las *horas libres*.

1) Los rasgos cada vez más uniformes de las sociedades en distintas partes del mundo que han sido estudiados en el capítulo anterior proporcionan, naturalmente, muchas de las creencias, impresiones y opiniones comunes; y asimismo gran parte de la conducta externa, del estilo, de la apariencia, que sirve de precondición para la formación de pautas del pensamiento planetario. En el capítulo sobre el ingeniero social, mostramos que, en importantes sectores de la vida, las relaciones sociales se mecanizan por la interposición de fórmulas de fabricación tosca que garantizan cierto grado de paz social, pero destruyen el carácter inmediato de las relaciones humanas: en organizaciones de masas tan enormes como las grandes sociedades anónimas, los partidos políticos, los sindicatos obreros y las escuelas, y por extensión de los métodos practicados en ellos, también en la vida de familia y de pequeños grupos prevalece cierta mecanización con la cual el individuo se ve ais-

lado cada vez más, desalentado en sus reacciones naturales espontáneas y obligado a usar canales de comunicación que son artificiales, impersonales y lejanos. La rápida y eficiente manipulación de esos canales causa la impresión de que se le presta al individuo más atención que nunca, a sus necesidades, sus intereses, sus opiniones; pero, en realidad, los que tienen acceso a esos canales hacen un cálculo relativo a la reacción media y no deben tener en cuenta hasta qué punto reconoce el individuo en el resultado compuesto su propio pensamiento, sus propias aspiraciones, su propia personalidad. Sin embargo, se ve obligado a aceptar la reacción media como expresión legítima de sus compatriotas, porque no tiene un medio de probar lo contrario.

El individuo queda de esta manera librado a sí mismo, con el dilema de convertirse en su propio guía en el laberinto de la vida moderna o de someterse a la orientación de los nuevos mojones de la vida social. La mayoría de los mojones tradicionales, claramente visibles, ha sido eliminada: los nuevos no han alcanzado todavía su dimensión total y, de todos modos, han sido cubiertos por los letreros de la democracia, la igualdad y la libertad. Pero, como lo observó el profesor Ferrater-Mora, refiriéndose a la sociedad cesariana de Roma: "La nivelación no equivale siempre a la igualdad y menos aún a la fraternidad; los hombres no siempre se vuelven hermanos simplemente tornándose iguales; lo que sucede es que el centro del poder se hace gradualmente menos localizable y por lo tanto menos responsable" (4).

Como hay muy pocos aspectos en que los miembros de la nueva sociedad pueden distinguirse entre sí, como tienden a la uniformidad, o, por lo menos, a la intercambiabilidad en el vestir, los modales y la manera de hablar, como sus nombres revelan cada vez menos sobre sus actos anteriores y la reputación de una familia o clan o clase, se vuelven reconocibles e identificables por una serie de nuevos rótulos sociales y herramientas, como los cuestionarios y los *curricula vitae*. En teoría, nada impide que este método sea efectivo; pero es evidente que, por ciertas características propias, pueda convertirse fácilmente en técnico: las preguntas se producen en masa, las respuestas, después de cierta práctica, tienden a estereotiparse. Como las tarjetas y los formularios son procesados sin cesar por máquinas o por burócratas semejantes a máquinas e indiferentes, está en el interés de los candidatos, encuestadores, solicitantes de trabajo, reclutas del ejército, provocar la reacción esperada, ya que nadie se molestará en prestarle una atención especial a lo profundo, lo distinto, lo complejo, lo genuinamente humano. Así, se hace bajar un telón más entre un ser humano y la organización, entre un hombre y otro.[4]

En esas condiciones, ¿podemos hablar de una mentalidad planetaria, de una ideología planetaria? Aquí no hay contradicción: el individuo ha sido aislado de las raíces que tenía en pequeñas unidades: la familia, el pueblo chico, la tradición local, los amigos de la juventud. Los grupos y asociaciones a los cuales puede vincularse están muy lejos de su comprensión y lealtad inmediatas, pero dominan sus intereses en un plano cuya significación no puede captar bien. Los partidos políticos, sindicatos obreros, grupos burocráticos, etcétera, son esas nuevas concentraciones de poder, verdaderos estados feudales capaces de proteger al individuo del impacto de las terroríficas fuerzas que obran en la sociedad moderna, pero incapaces de hacer más por él, de ser su hogar, de tratarlo como a un individuo. En realidad, ellas mismas derivan su poder del *número* de gente que protegen y deben contar por unidades y no por seres humanos.

Esos grupos de poder, con todo, no difieren significativamente entre sí. Su principio de organización es similar: imitan mutuamente sus métodos y usan lemas apenas distintos. Así como resultaba difícil distinguir a una fortaleza feudal y a su señor armado de otra

[4] En el pasado preindustrial, al individuo le prestaban menos atención aún las organizaciones que lo reclutaban. Pero su vida interior y sus reacciones no eran examinadas, no las integraban coactivamente con sus tareas y actividades. Sin embargo, las organizaciones modernas no solo exigen lealtad, sino también conformidad. Limitan el sector de la vida interior.

fortaleza y otro señor, es igualmente difícil distinguir la sede de la General Motors de la de la AFL-CIO * y al señor Charles Wilson del señor George Meany. [5]

Lo mismo se puede decir del partido político moderno. Ignazio Silone ha llamado la atención sobre el fenómeno de que los partidos que solían ser centros de la opinión política desechan ahora su color ideológico y se convierten en refugios de las masas populares: artesanos y hombres de negocios, obreros e intelectuales que necesitan protección frente al Estado o, por el contrario, quieren tener acceso a los beneficios y posiciones que solo puede dispensar el Estado. Esto se puede afirmar hoy no solo de los partidos norteamericanos que conceden abiertamente su protección, patrocinio y remuneración a una amplia variedad de personas, sino también, cada vez más, de los partidos de la Europa Occidental y Central. Allí, por falta o escasez de esas asociaciones privadas para fines limitados que abundan en Estados Unidos, el partido político proporciona más aún que una almohada protectora en una existencia regida cada vez más por el gobierno, como los grupos juveniles, clubes deportivos, organizaciones femeninas, etcétera.

A medida que los partidos tradicionales descuidan su origen ideológico y son despolitizados, el duro núcleo que es la máquina del partido burocrático toma a su cargo la manipulación de la masa de adherentes, usando las mismas técnicas que las demás organizaciones gigantes. Lo único que hace el afiliado común es vender su voto, convertirse en vasallo del partido; entonces le aseguran ciertas compensaciones. De ahí que sea cada vez menos necesario *persuadirlo*: basta con enviarle las instrucciones del partido, así como basta para regular la vida parlamentaria con enviarles instrucciones a los miembros del partido que tienen voto. Éstos no pueden apelar a la masa de votantes pasando por sobre el jefe de la máquina partidaria porque, por atrayentes que se muestren, no serán elegidos a menos que el partido lo apruebe. Como lo hace notar Bertrand de Jouvenel, el resultado es que "la soberanía pasa del parlamento a la máquina victoriosa, y las elecciones no son más que un plebiscito mediante el cual todo el pueblo se pone en manos de una pequeña banda". [6] Esto es un totalitarismo que promete la seguridad y destruye la libertad, une los poderes espirituales a los temporales. La sociedad vuelve "a la forma de cohesión que es la de la tribu primitiva". Como, en esos casos, el partido y el Estado se han unido, el individuo, en cuanto no está realmente aplastado, solo tiene una autoridad a la cual dirigirse en procura de vida, seguridad y subsistencia, de educación, horas libres y fuente de información y de protección contra los accidentes.

2) A pesar de las analogías sobre las cuales nos llama la atención, por ejemplo, el profesor Ferrater-Mora, entre el Imperio Romano en decadencia y nuestro tiempo hay, por lo menos, una diferencia esencial:

* Sigla de la entidad obrera asociada AFL (American Federation of Labor), Federación Obrera Norteamericana, y CIO (Congress of Industrial Organizations), Congreso de Organizaciones Industriales. (*N. del T.*)

5 ''Como otras organizaciones obreras, la I.L.G.W. era gobernada por una jerarquía. Las elecciones y convenciones eran una formalidad de significación simplemente ritual. Eran elegidos y reelegidos los mismos funcionarios, por lo general sin una oposición simbólica siquiera... El sindicato era manejado como un negocio bien engranado, y como muchas sociedades anónimas tenía sus obras de caridad, tanto privadas como públicas... La mayoría de las actividades del sindicato eran benévolas, aunque paternalistas''. (Ralph de Toledano, *Lament for a generation*, Farrar, Straus y Cudahy, 1960, pp. 93-4.)

6 (*On Power*, p. 275.)
Esto puede decirse, también, en forma más suave, más atenuada, de los regímenes democráticos donde, como lo expresó Walter Lippmann, ''las facultades que fueron cedidas por el ejecutivo (después de la Primera Guerra Mundial) pasaron a través de las asambleas representativas... a la masa de votantes, quienes, aunque incapaces de ejercitarlas, las transfirieron a los jefes del Partido, los agentes de los grupos de presión y los magnates de los nuevos medios de comunicación de masas''. (*The Public Philosophy*, p. 13.)

la burocracia de fantástica proliferación de la Roma de los siglos IV y V era una causa y un síntoma de la miseria material; hoy, por lo menos donde esa burocracia está libre de la fiscalización de un Estado absolutista y de una presión ideológica, su ubicuidad y su poder oculto son compatibles con la prosperidad y el progreso material. La razón quizá sea que hoy la burocracia no es la característica de la administración del Estado exclusivamente; otras grandes formaciones tienen sus propias máquinas burocráticas, y entre ellas y el Estado pueden existir numerosas fricciones. De todos modos, la moderna organización en masa, trátese del Estado, de sociedades anónimas, de partidos o de sindicatos, parece estimular, no entorpecer, el bienestar sobre el cual reposa la sociedad.

Pero la organización en sí no basta. En una etapa muy anterior de la era industrial, hasta las primeras décadas del siglo actual e inclusive durante las mismas, se creía que la producción era un objetivo relativamente simple de lograr, siempre que las horas de trabajo fuesen lo bastante largas, se racionalizaran los movimientos de los obreros y se observaran algunas precondiciones físicas. Solo últimamente han sido estudiados otros aspectos de la productividad, descubriéndose que acaso sean más importantes aún: la condición moral y psicológica del obrero, su medio ideológico, su motivación, sus relaciones con los directores y los demás obreros.

Ese interés por el *trabajo* como fenómeno complejo no es nuevo; es el fruto de dos siglos durante los cuales fue la preocupación fundamental de los economistas, industriales, reformadores sociales, etcétera, cuyos textos abundan en apremiantes recomendaciones de que todos los miembros de la sociedad produzcan y ninguno sea un parásito. Adam Smith y Ricardo fundaron su teoría del valor en el *trabajo,* los saintsimonianos vieron en él el único camino sagrado hacia la emancipación social y la paz universal, y Marx lo consideró la acción mediante la cual será transformada no solo la naturaleza, sino toda la condición humana alienada. Con su usual ingenio, G. B. Shaw escribió en uno de sus primeros folletos fabianos que "el socialismo significa nada menos que la coacción sobre todos los miembros de la clase superior, sin tener en cuenta el sexo o la condición personal, a fin de que trabajen para ganarse la vida" (5).

Josef Schumpeter ha señalado que la disciplina del obrero en la era capitalista ha sido un legado de la época feudal; el obrero, como el campesino que fue su antepasado, sabía que solo con un duro trabajo y con la obediencia podría ganarse la aprobación y la compensación material que necesitaba para obtener seguridad y sustento. La era de la democracia y el sindicalismo ha puesto fin a esta relación casi feudal. El obrero, ciudadano libre y votante, protegido por el sindicato y por el partido, debe ser "motivado" en forma distinta si se espera que produzca y con ello proporcione las condiciones materiales para un abundante consumo de tiempo de paz, o la política de la ocupación plena, de la preparación militar, etcétera.

En la órbita soviética, este problema es resuelto, en última instancia, por la coerción: pero, para satisfacer el mito del Estado de los trabajadores, aun ahí los funcionarios del Partido y los directores de las fábricas procuran proporcionar un estímulo adicional mediante frenéticas campañas en pro de la producción, con el "stajanovismo" y el "gaganovismo",[7] con un sistema de bonificación y una abundante publicidad en carteles y periódicos para los "héroes de la producción" (mientras se estigmatiza públicamente a los negligentes, los perezosos, los que llegan tarde, los que faltan al trabajo).

Cuando no existen esos "incentivos" inventados por el Estado, el problema se complica. Por más recursos que se inventen para aliviar la pesada monotonía del trabajo, los métodos de producción hacen que el obrero se aburra y se desinterese tanto del proceso como del producto de su labor. Más aún, y a pesar de lo que se afirma en nombre del trabajo "intelectualizado", se

[7] Gaganova es la obrera que, después de haber llenado su propia cuota, ayuda a las demás a cumplir la suya. Así, representa la idea de solidaridad con el espíritu competitivo.

muestra igualmente indiferente ante la significación social de la producción, sea que esto se haga para la "construcción del socialismo", para la "emancipación del yugo del colonialismo" o por la simple razón democrática de la "prosperidad para todos". Simone Weil lo comprendió al expresar, después de un año de duro trabajo físico en las fábricas Renault: "No solo es necesario que el obrero sepa el sentido de lo que hace, sino que, de ser posible, comprenda su uso y sepa que está transformando una parte de la naturaleza. Sería bueno que, para cada obrero, su propio trabajo fuese también un objeto de contemplación".

En el mundo occidental se han hecho varias tentativas de establecer un contacto más estrecho entre el obrero y su trabajo, de integrar sus ambiciones como ser humano dentro de la tarea cotidiana de ganarse el pan. La solución se ha buscado en varios planos: los beneficios económicos, la participación en la dirección, la cogestión, la voz en la fijación de precios (y el problema conexo de los salarios reales), la organización del trabajo, la posesión de acciones, etcétera. Se puede decir, en general, que en los países anglosajones prevalece alguna forma de intervención del sindicato, mientras que en los latinos, donde a los sindicatos les interesan más los objetivos políticos generales que los industriales, no hay prácticamente participación obrera en la dirección. [8]

En los regímenes apoyados por los Soviets hay, nominalmente desde luego, y en Yugoslavia en forma efectiva, cierto grado de determinación del obrero, aunque, dadas sus limitaciones naturales, esto no puede influir en las decisiones —tomadas por el Estado— sobre lo que sucede con el producto, la cantidad del mismo que es reinvertida, la cantidad entregada para el manteni-

8 Alemania parece haber adoptado una posición intermedia. Hay *Mitbestimmung* en la industria del carbón y del acero. En la mayoría de las demás industrias, los delegados de los obreros se limitan a la protección de éstos en sus lugares de trabajo. En las grandes plantas industriales, se cuida mucho que las ganancias de la industria no se inviertan en la financiación de los partidos políticos.

miento de la burocracia. Pero de la experiencia de los países libres y los sindicatos libres se puede deducir que la satisfacción del obrero no depende de la propiedad de la empresa —que le depararía una responsabilidad allí donde no puede existir plenamente—, sino de factores tales como mejores relaciones interpersonales, condiciones de trabajo y consultas informales. Lo que se procura así, como en los estudios de Kurt Lewin y Jacques Van Bockstaele, es crear cohesión (*esprit de corps*) en pequeños grupos, familiarizando a los miembros con la estructura de la ejecución y sus relaciones con la tarea de cada cual.

3) En todas esas tentativas y experimentos se gasta mucho esfuerzo para convencer al obrero de que es un individuo sobre cuyos hombros descansa una responsabilidad considerable. Se puede discutir hasta qué punto llega esta responsabilidad, es decir, hasta qué punto se le puede hacer sentir realmente responsable a un hombre por hechos que suceden en su esfera de acción o fuera de ella. No creo que le resulte muy claro a la mayoría de las personas que tratan este problema si el sentimiento de interés, preocupación y responsabilidad es coextensivo con el estado actual de la comunicación de noticias de alcance mundial. En otros términos, afirmo que el hecho de oír y enterarse de hechos lejanos y aun de sentir su impacto sobre nuestra vida, no implica necesariamente ninguna penetración intelectual y solidaridad emotiva serias. En otros términos aún, a fin de crear una ideología planetaria, los dirigentes de la opinión y los hombres de ideas deben elaborar consignas suficientemente amplias y generales para cubrir el inevitable abismo existente entre el individuo que experimenta su creciente insignificancia y su absorción en el grupo y en una comunidad más ancha que es, potencialmente, la humanidad.

Una cosa es, por consiguiente, clara: el mejoramiento de las condiciones de trabajo, los incentivos y premios a la producción, la elevación de los obreros a un sólido status de clase media, aunque no bastan para integrar la

mentalidad del pueblo, han establecido innegablemente una "sociedad de productores" (el viejo sueño saintsimoniano). Éste, a su vez, ha creado un clima físico, mental y social en el que se puede llegar a todos, persuadir a todos, experimentar con todos. El mismo lenguaje, el de los medios de las masas, adaptado para la persuasión especial de tal o cual grupo, puede aplicarse a la transmisión de informaciones, a expresar una opinión, a las respuestas a una encuesta y a infundir ideas básicas. Un desencanto vagamente percibido, pero general, ante las religiones e ideologías, favorece la difusión de ese lenguaje (y la mentalidad que representa inevitablemente), que habla en nombre de un código secular de moral y de conducta. Como ello por lo menos imita el lenguaje de la ciencia, transmite la suposición tácita de que el destino del hombre ya no es problemático, que lo tiene en la palma de la mano. Aunque es cierto, como ya se dijo, que el hombre carece de la facultad de sentirse responsable de los sucesos lejanos, ese lenguaje, esos medios de comunicación, crean un sentimiento sucedáneo, una mezcla de sentimentalismo, humanitarismo e información preformada, superficial; muchos lo consideran toscos comienzos de una mentalidad planetaria.[9]

La mejor forma en que se pueden enfocar esas "ideas más grandes" es el nuevo concepto de *horas libres*. Las horas libres no son lo mismo que el período de descanso que asociamos tradicionalmente al tiempo insumido lejos del trabajo, a la eliminación de la fatiga física. En esa nueva idea se pueden distinguir varios componentes.

Así como cambian la naturaleza y la significación del *trabajo*, también cambian la naturaleza y la significación de las horas libres. Hemos dicho ya que el trabajo es aún "aburrido", fatigoso, expuesto a toda clase de circunstancias irritantes; en realidad, aunque Marx solo atacaba el trabajo industrial como mortífero para las facultades intelectuales y alienador del obrero de sus cualidades humanas, hoy los obreros de los sectores administrativos y diversos servicios e industrias de servicio pueden quejarse de lo mismo. En otros términos, lo que se llama condiciones de trabajo intelectualizadas no constituyen un mejoramiento serio, salvo desde luego en el sentido físico; el mundo "mental" no está más abierto a un oficinista moderno que hace un siglo.

Sin embargo, su *impresión* es distinta, porque está integrado dentro de un continuo mayor, que comparte con otras clases de personas. El ambiente donde se desarrolla su trabajo se ha vuelto muy similar a los demás que conoce: la oficina, la sala de espera del aeropuerto, el banco, hasta el taller de la fábrica, han sido adaptados al aspecto del hogar, la escuela, la iglesia llena de fieles y el restaurante. El mobiliario moderno, con sus amplias posibilidades de adaptabilidad, el diseño y la trama de las cortinas y alfombras, la ubicua radiotelefonía y otros mecanismos sonoros, todo está planeado para crear no tanto un ambiente uniforme como un ambiente continuo en el cual se mueva el "trabajador". En cierto sentido son cada vez menos los objetos que le recuerdan que va de su casa a la oficina, al tren, al mitin, a una disertación: encuentra el mismo "confort", la misma eficiencia, la misma sonrisa en la gente vestida de una manera casi uniforme y con la cual hace sus negocios o se divierte.

Agréguese a este cuadro otro rasgo de semejanza entre el trabajo y las horas libres: el hecho de que ambos están integrados en el circuito de la producción y el consumo. Los productos materiales deben ser comprados y consumidos a fin de hacerles lugar a otros nuevos: al aumentar las horas libres, la industria invade el mercado de las horas libres y aplica la misma ley de hierro de estímulo del apetito y de lo anticuado, de la excitación por la novedad mediante diversas técnicas de venta y envasamiento. En tanto y en cuanto el lugar de trabajo es socializado y se hace receptivo para una atmósfera de no trabajo, la industria de las horas libres descubre

[9] B. de Jouvenel, que no es un sentimental ni un ideólogo, habla del ''nuevo espíritu de administración de la tierra''. ''Ahora que hemos llegado a los límites del planeta comprendemos: ésta es la tierra de promisión, el país que está más allá del Jordán, un país de leche y miel, para disfrutarlo y atesorarlo y cuidarlo amorosamente''. (''A Place to Live In'', *Modern Age*, 1959-60.)

en él una posibilidad de mercado, así como ha descubierto el hogar, la escuela, etcétera.

Naturalmente, el hogar adopta también rasgos que son característicos del lugar de trabajo. Una reciente película de Jacques Tati subrayó ingeniosamente la semejanza existente entre el "hogar moderno" donde se oprime un botón y la fábrica moderna (automatizada) donde se oprime un botón. A fin de obtener el efecto cómico deseado, se pinta a las personas que están en ambos lugares como esclavas de la máquina, con su torpeza para adaptar sus cuerpos y sus ritmos normales a los exigidos por los mecanismos. Pero esto es apenas el punto de vista crítico social indignado; el obrero industrial de hoy no afronta ya los horrores tragicómicos de las primeras películas de Chaplin, y el marido y la esposa seriocómicos de Jacques Tati parecen disfrutar de su residencia mecánicamente eficiente, como lo demuestran casi todos los números de Año Nuevo de la revista *Life*, que describe las maravillas mecánicas del ya próximo hogar soñado norteamericano.

Finalmente, el tercer aspecto del concepto moderno de las horas libres lo vincula al concepto de la cultura. Expuesto en términos simples, el problema es el siguiente: ¿cómo invertirá el hombre moderno sus cada vez más numerosas "horas libres" para asimilar los "valores culturales" que dan alivio a su monótona existencia y verse protegido, con todo, de sus propias inclinaciones violentas cuando se lo alivie de la disciplina del trabajo?

Aquí el segundo punto es tan importante como el primero: los estudiosos más lúcidos de la vida moderna ven una relación entre la uniformidad, la filantropía sentimental y la atmósfera de hospital del estado de bienestar, y los estallidos, increíblemente violentos, de la delincuencia juvenil, en países tan "progresistas" como Estados Unidos y Suecia. En otros términos, aunque las condiciones modernas de prosperidad, paz social y estancamiento ideológico brindan satisfacción material y seguridad, no responden —y en realidad la suprimen y la niegan— a la existencia de impulsos más profundos que, con todo, quieren afirmarse. Si no pueden hallar válvulas de escape en la guerra, en las luchas por una causa, en el compromiso político o, simplemente, en la lealtad a un hombre y a un ideal, están predestinadas a estallar mediante alguna forma de indiferencia cínica ante el sufrimiento, mediante el vicio, la violencia gratuita y la destrucción.

Sin embargo este hecho innegable está en conflicto con la interpretación de la cultura, predominante hoy, como actividad de las horas libres, terapéutica en sus efectos —desahogando a la energía destructora al sublimarla— y domesticable para los fines sociales. El resultado es una restricción extraordinaria del significado de la "cultura" y el "valor cultural" hasta que se conviertan en el equivalente de "juego", mientras que el hombre culto se transforma en un *homo ludens* ocasional.

Pero ahora no nos preocupan los peligrosos defectos de la actual definición de la cultura... aunque su definición es traducida constantemente en realidad por las políticas culturales de los gobiernos, las fundaciones, las escuelas y los museos. El punto importante para nosotros es que las propias horas libres se han convertido, de cuestión personal, individual, en un interés colectivo, en una especie de disciplina y mentalidad correspondiente a la disciplina y mentalidad del trabajo en la vida del hombre moderno y que complementan. Así como se supone que el trabajo crea un acercamiento entre la gente —para las tareas en equipo, la interdependencia de todas las etapas del trabajo, la interdependencia de diversas industrias, etcétera—, así también las horas libres están destinadas a establecer, por sobre el nivel del trabajo, un acercamiento de las mentalidades, una comunidad de preocupaciones, una realización de la solidaridad humana.

La ya señalada continuidad de las esferas del trabajo y de las horas libres tiene, en sí, un efecto domesticador sobre las horas libres como base de una ideología planetaria: en otros tiempos, las horas libres tenían que ser muy distintas del trabajo, tenían que ser, en realidad, precisamente todo lo contrario: en las ferias y en las hosterías, en los bailes y en las fiestas, se subrayaban los elementos del no-trabajo, la no-disciplina, la no-pro-

ocupación; la alegría, la despreocupación física y moral eran toleradas como algo natural. En nuestro mundo, las condiciones de trabajo son "limpias": las horas libres correspondientes no necesitan romper por completo con ellas, sino ofrecer solamente una proporción distinta de trabajo y horas libres: un número mayor de éstas, pero, aun así, como ya se señaló, horas "constructivas", "informativas", "educacionales", que promuevan causas "dignas" (humanitarias). En otros términos, como lo describe admirablemente la expresión, no se trata de horas libres, sino de *actividad de horas libres.* [10]

Varios aspectos de las horas libres de hoy no nos interesan aquí: son investigados desde muchas esferas y su importancia es estudiada desde el punto de vista de los medios de diversión, el éxito de las industrias del "hágalo usted mismo", el hecho de que gran parte del tiempo libre es retransformado por los beneficiarios en tiempo para otro empleo.

Desde el ángulo que ocupa nuestra atención, resultan significativos los siguientes fenómenos: las horas libres son concebidas como la oportunidad del "trabajador" de ser educado a un tiempo para su satisfacción personal y para las tareas que se supone le esperan a la humanidad. La satisfacción personal es la parte relativamente intrascendente, así como es inconmensurable, a pesar de los esfuerzos de los terapeutas del juego, de los expertos en recreación y de los "hombres de idea" culturales por "comprenderla" y dirigirla. En cualquier caso de espera que la satisfacción personal sea el subproducto de la persecución con éxito de la finalidad colectiva —y de la participación en la misma—, ya que se confía en que esa finalidad —la coexistencia planetaria— impregnará la conciencia de todos los individuos. En otros términos, el simple hecho de que tanto el trabajo como el juego se hagan a la luz de la organización con éxito del planeta para compartir la felicidad, imprime una dirección a ambas actividades. Nadie niega el derecho del individuo a las horas libres y el disfrute de la vida, pero se confía en que las energías liberadas para la actividad y disfrute de las horas libres serán encauzadas hacia la construcción de un mundo mejor aún, con más horas libres, disfrute de la vida y constructividad todavía. [11]

"Normal y lógicamente, las horas libres debieran incitar a la gente a participar en forma más activa en la vida pública bajo todas sus formas. Las horas libres constituyen una condición necesaria del hombre democrático... debiéramos alentar esa conciencia de las relaciones sociales a fin de que ese tiempo sea una oportunidad de desarrollar la cooperación voluntaria entre la gente" (6). En realidad, la naturaleza del trabajo y las misiones asignadas a la producción imponen una

10 En su artículo "¿Una semana de trabajo más corta?", Sidney Lens, un sindicalista de Chicago, plantea algunos de los problemas que examinamos aquí. Su texto es una ilustración perfecta del enfoque ideológico "global" del problema de las horas libres. Recomienda continuar con la semana de cuarenta horas, pero dedicándole de cinco a quince de esas horas a la educación, ese fetiche inevitable del ingeniero social. "La fábrica del futuro —escribe Lens— podría recompensar al obrero no solo por lo que produce en materia de bienes, sino también por lo que hace para agrandar su propia personalidad. Pueden asignarle buenas clasificaciones o malas clasificaciones... Gradualmente, la educación y el trabajo se vuelven parte de un proceso integral". Estas recomendaciones, se nos dice, se basan en si "los valores de la sociedad, los sindicatos y las masas obreras dan una media vuelta fundamental en dirección al humanismo... En realidad, ninguna dificultad debe ser avasalladora cuando hay una reorientación de nuestro sistema de valores". (*Commonwealth*, abril 29, 1960.)

11 Una idea corriente en muchos distritos escolares norteamericanos es que trabamos relación con las obras de las literaturas extranjeras a fin de promover la comprensión y buena voluntad internacionales. Cuando se les pregunta por qué tendrían que viajar al extranjero, muchos estudiantes responden que quieren difundir la amistad, trabajar por la obtención de mejores relaciones entre todos los países del mundo, etc. Los departamentos de educación, en particular, son exponentes del "punto de vista planetario", insisten en una "manera de pensar internacional" y en la revaluación de sus actitudes de modo tal que armonicen con el futuro mundo único.

diferenciación inevitable: hay muchos grados de talento, conocimiento, habilidad y responsabilidad implicados en el universo del trabajo; éste no puede hacerse igualitario, exige una división de las tareas, una jerarquización de las funciones a pesar de los recientes esfuerzos de los psicólogos industriales por establecer relaciones sociales armoniosas en las fábricas, las grandes tiendas y las oficinas. El ingeniero y el obrero podrán fraternizar en *picnics* o en fiestas de Navidad, pero ambos saben perfectamente que, en la fábrica, el poder y la responsabilidad del primero volverán al grado requerido y abarcarán el derecho de mandar, rebajar en categoría y despedir al segundo.

Ninguna de esas limitaciones existe en la esfera de las horas libres, en la cual todos pueden participar en igual proporción y donde la superioridad e inferioridad del status no tienen consecuencias económicas o sociales. Los especialistas en horas libres señalan que hoy no hay formas privilegiadas de esas horas y que tanto el obrero como el ejecutivo pueden complacerse en cualquier pasatiempo "aristocrático", tal como las representaciones teatrales, la caza o el golf. En las actividades de las horas libres, la igualdad social puede ser completa, bañándose la conciencia de todos los participantes en la misma atmósfera.

Por eso, cuando los modeladores de una ideología planetaria hablan de educación para las horas libres, se refieren a estimular a la población obrera a reclamar más tiempo libre y a la disponibilidad de todas las instalaciones recreativas para el uso general. Pero también aluden con ello a despertar la conciencia de sus derechos en todas las clases, no solo del derecho de trabajar, sino también del de las horas libres y el placer. Se recordará que, antes de las elecciones británicas de 1959, tanto el partido conservador como el laborista, viéndose en dificultades por la falta de problemas serios en un país próspero, se concentraron en la exigencia de que las horas libres estuvieran cada vez mejor organizadas. Los folletos publicados por ambos partidos no se referían tanto a la gritería tradicional para que se redujeran las horas de trabajo, como a los problemas sobre la forma de llenar las horas libres y al grado deseable de apoyo e intervención del Estado en ese terreno.

Como en otros sentidos *—la vida política y el trabajo—*, las *horas libres* son organizadas cada vez más en una escala gigantesca por los gobiernos, las industrias del pasatiempo, los medios de diversión y las fundaciones. Por el simple peso de su organización y con las técnicas análogas usadas por los organizadores, las horas libres se hacen dirigidas y orientadas. Aun sin que esté implicada ninguna finalidad ideológica, la naturaleza de los métodos organizativos contemporáneos les impondría a las horas libres un sello colectivista o, por lo menos, tentaría mucho a quienquiera —el Estado, el partido, un monopolio educacional— quisiera encauzarlas en determinadas direcciones. Aun en el caso de que el enorme poder y prestigio de instituciones tales como la UNESCO nunca fuesen usados para fines ideológicos, la sola existencia de ese cuerpo —la disponibilidad de los recursos, la influencia y las técnicas a que obliga— crea los vehículos para un enfoque unificador o uniforme, un *modus operandi* y los objetivos perseguidos.

En este tratamiento puramente formal de la ideología planetaria en desarrollo, procuramos abstenernos de analizar el probable contenido de esa unanimidad global. Se podría decir y vaticinar mucho sobre eso, sobre las fuerzas que lo fomentan y la velocidad con que penetra nuestras vidas, instituciones y pensamientos. Pero mi finalidad aquí es más bien sugerir tendencias organizativas, encaminadas a uniformar bloques de creencias, métodos y modos de vivir; esto basta en sí para indicar qué clase de contenido ideológico, en las circunstancias actuales, llenará probablemente los moldes y canales así preparados.

Una última palabra al respecto. La ideología planetaria, como lo dije al comenzar este capítulo, no puede ser definida y formulada con nuestros conceptos políticos usuales. He usado el término "ideología" para calificarla porque responde, a través de los siglos, al gran

propósito de los ideólogos e intelectuales que querían darle a la humanidad un sistema, un principio de cohesión, una religión secular según la cual vivir. Según nuestro estudio anterior, es evidente por qué el ingeniero social y no el decadente ideólogo-intelectual da forma hoy a este sistema. Pero no olvidemos que el ingeniero social se hizo cargo de la tarea del intelectual cuando éste visiblemente fracasó, dispersando la lealtad de la gente en vez de organizarla centrípetamente. Por eso el ingeniero social en cierto modo cumple la tarea que resta por hacer y ocupa un lugar que ha quedado vacante: su objetivo es ideológico por naturaleza, solo que aborda su trabajo por el extremo opuesto, digámoslo así. Su objetivo, asimismo, es responder al deseo inmemorial de *paz, prosperidad y unidad* del hombre, metas que han sido el obstáculo de los intelectuales. El cuadro que hemos bosquejado en los dos últimos capítulos contiene los mismos propósitos, aun en el caso de que, en los nuevos caminos de la sociedad y bajo nombre nuevos, sean a primera vista difíciles de reconocer.

La ideología planetaria es la última tentativa de conseguir la paz universal mediante la *despolitización* del individuo y la naturaleza de su lealtad, de conseguir la prosperidad mediante el *trabajo* y una nueva *motivación de trabajo,* y la unidad mediante las (dirigidas) *horas libres* y la cultura.

NOTAS

VIII. IDEOLOGÍA PLANETARIA

(1) *Oeuvres complètes*, I, 121.

(2) *Recollections*, p. 75.

(3) *Industrie*, XVIII, 189.

(4) *Man at the Crossroad*, Beacon Press, Boston, p. 76.

(5) Citado por Anna Fremantle, *This Little Band of Prophets: The British Fabians*, p .10.

(6) Del artículo de Louis Raillon, junio de 1959.

CAPITULO IX

EL INTELECTUAL NORTEAMERICANO

"Le corresponde a Estados Unidos —escribió Hegel en la *Filosofía de la historia*— abandonar el terreno en el cual se ha desarrollado hasta ahora la Historia del Mundo." (1) El nuevo terreno debía representar, en realidad, una pausa en la continuidad histórica de las edades, una población y una comunidad todo lo próximo a un estado de cosas utópico que podían establecer los hombres. Hemos visto en el capítulo II que las ideas democrático-anarquistas de la Inglaterra del siglo XVII no pudieron prosperar en su país de origen y fueron llevadas a través del océano en la mesiánica inspiración de las sectas disconformistas. "Si hubo alguna vez un pueblo cuyo bagaje intelectual lo equipara para un viaje a Utopía, fue el de los puritanos de Nueva Inglaterra —expresó sobre esta migración Daniel J. Boorstin—. En su Biblia tenían un plano para una Buena Sociedad; su costosa expedición a Estados Unidos les dio un interés creado, el de creer posible construir Sión en este mundo." (2)

Importa hacer notar en la sensata frase del profesor Boorstin esta yuxtaposición de Sión y Utopía. Hemos indicado ya que la historia ideológico-intelectual de los tiempos modernos puede describirse como un sustituto de la *Respublica christiana*, del Sión que David y Salomón, bendecidos por Dios, tan gloriosamente unieron y gobernaron. En el suelo del antiguo continente, trabajado por el arado de acero de la historia, no se podía erigir se-

mejante Utopía; pero las tierras vírgenes de Estados Unidos ofrecían una oportunidad sin precedentes de hacer precisamente eso. "La historia del clero de Nueva Inglaterra —continúa diciendo Boorstin— es una crónica ininterrumpida de la tentativa de los dirigentes del Nuevo Mundo de acercar cada vez más a su comunidad al modelo cristiano." (3) Los pobladores de Nueva Inglaterra, escribe el profesor Herbert Schneider, se identificaron con los israelitas "arrojados de sus hogares a las soledades, no como castigo, sino como precio de la construcción de una Tierra de Promisión" (4).

Por eso el intelectual norteamericano desde el principio tuvo la convicción de que estaban dadas tanto las precondiciones materiales como las espirituales para una sociedad armoniosa y que derivarían en el éxito o el fracaso según si se aplicaba o no correctamente el plan, la fórmula. Como lo hace notar más adelante Boorstin, "la casa de reuniones, como la sinagoga que le sirvió conscientemente de modelo, fue más que nada un lugar de instrucción"; no de *debate* sino de *instrucción;* los ancianos de Nueva Inglaterra no eran tolerantes con las demás opiniones y no pensaban en establecer instituciones con las cuales se habría podido expresar gradualmente la oposición, como ocurrió, poco más o menos en la misma época, en Europa. Excluían del gobierno a los elementos subversivos, ya que la vida en la soledad no era propicia a la discusión de sutilezas, sino a la unidad de los esfuerzos para combatir a una naturaleza hostil.

La superación de los obstáculos externos —y, para alcanzar ese objetivo, la garantía de la cohesión interna— se convirtió en la doble tarea y experiencia cotidiana de todos los norteamericanos. Esta actitud estaba estampada igualmente en el espíritu de los intelectuales norteamericanos: "En Estados Unidos —observó Karl Mannheim— la *élite* ha estado absorbida por problemas de organización y esto ha determinado, en mucho mayor proporción, la perspectiva intelectual de todo el país" (5).

Como ya se dijo, el norteamericano, intelectual o miembro de cualquier otra clase de la población, se consideraba poseedor de una *fórmula* con la cual sus tareas, individuales o colectivas, se pudieran realizar mejor. En realidad, esta creencia en fórmulas es la característica más importante de la mentalidad norteamericana, que explica la eficiencia y el optimismo norteamericanos, pero también su inseguridad intelectual y pobreza de imaginación.

La herencia del calvinismo es que ve en cierta conducta no la causa sino el signo de la salvación, la señal de que se figura entre los electos. El Sión de la concepción de los primeros inmigrantes y la noción calvinista de la vida de su mentalidad puritana crearon en el espíritu de los norteamericanos una convicción de que vivirían en el país de los electos —"el propio país de Dios"— y tal adaptación a esa comunidad ideal indica que se es digno de ella. Aunque el concepto religioso propiamente dicho ha sido eliminado de la vida norteamericana, la convicción básica subsiste sin modificaciones y solo han sobrevivido los contornos de la creencia y la conformidad de la conducta con la misma. Por eso, hasta los movimientos radicales en Estados Unidos, sobre todo los ajenos al contexto político (una poderosa conservación hasta ahora de la mentalidad y tradición histórica anglosajonas) tales como las tendencias culturales, artísticas, intelectuales y educacionales, contienen el temor a la originalidad y las inconfesadas y secretas preferencias por la comodidad de las fórmulas. Hasta los llamados movimientos progresistas hacen lo posible por prescribir la actitud del progresismo, por formular —no conceptualmente, lo cual es una manera indispensable para que se identifiquen a sí mismos una idea y sus partidarios— en términos de *conducta* lo que se espera de los miembros, los adeptos, los asociados. Esto es, acaso, lo que autoriza a Boorstin a declarar que "la historia norteamericana podría describirse como 'cerrada' en ambos extremos: tanto su origen como su destino parecen fijos" (6).

Esta búsqueda de la fórmula es manifiesta en esferas tan lejanas la una de la otra como la jefatura y la espontaneidad. El jefe es un hombre que conoce las reglas, que puede exigir, sin autoafirmación y controversia, sin

escándalo o irritación, que los adeptos asimilen las reglas. Está en el punto de cruce de diversos intereses y encarna el consenso que, sin decidir los métodos de los respectivos puntos de vista y sin terciar entre ellos, es virtuoso en vista de su neutralidad.[1]

Lo mismo sucede con la espontaneidad que, cuando se la estimula, es circundada inmediatamente no por condiciones que la fortalecerían y discutirían, sino por fórmulas que la convierten en ortodoxias. Sea que el debate se refiera a la enseñanza a los niños de talento,[2] al amor de los padres por sus vástagos, a la búsqueda de popularidad o de ideas auténticas o nuevas formas de creación, el terror calvinista a la naturaleza y al inscreación, el terror calvinista a la naturaleza y al instinto sofoca inmediatamente todo lo que se esfuerce en ser original y lo sustituye por consignas sin sentido, abstracciones agradables pero vacías y algún plano inevitable. Una triste consecuencia es que, como no se les permite ser realmente espontáneos, los niños, los padres y los artistas se complacen en un desenfreno informe y extremo, cubriéndose con una indumentaria de disconformismo, violencia y nihilismo. Los *beatniks* son un buen ejemplo de esa rebelión abortiva repetida con frecuencia contra el fetiche de las fórmulas.[3]

Las consideraciones expuestas no dejan de tener relación con nuestro tema. Indican, hasta cierto punto, por

1 En Europa, fue la estructura medieval-feudal —para no remontarnos más atrás— lo que estableció el sentido de la jefatura. Su estructura es piramidal; su fuente, la autoridad; su cemento, el sentimiento de respeto (que Bagehot llamó "la sociedad diferencial").

2 Se realizan innumerables estudios para sondear la "perturbación emotiva" y la "inseguridad social" de los niños y escolares bien dotados, a quienes hasta las escuelas consideran algo embarazoso tener. Sin embargo, tranquiliza el que sus dotes intelectuales no puedan ser negadas y el que no "compensen" su excelencia obrando de acuerdo con los patrones de la mediocridad.

3 La boga actual de la psicología debe explicarse, a mi entender, por el hecho de que les proporciona al sexo y a la vida emotiva la respetabilidad de la ciencia y de las fórmulas científicas, sin lo cual la mentalidad puritana no podría aceptarlos.

qué el intelectual, en Estados Unidos, es considerado esencialmente —y se acepta a sí mismo como tal— el *organizador*, el formulador de las reglas, el especialista, el experto. Los objetivos y tareas a organizar, desde luego, están dados y se los considera datos de la naturaleza o, por lo menos, de la comunidad ideal de los seres humanos. Mientras que la memoria histórica del intelectual europeo le habla de regímenes cuya fundación y principios se contradicen dentro de la historia de cualquier país, su contraparte norteamericana es capaz de evocar un régimen continuo, con una filosofía fundamental y un documento básico, la Constitución.

¿Qué le dice la historia norteamericana? Antes que nada, que "la colonización de Estados Unidos fue un proceso selectivo... No recurrió por fuerza a los más capaces o a los más fuertes, sino, usualmente, a los más emprendedores. En cierto sentido se podría decir que Estados Unidos ha sido, desde el principio, un estado de ánimo y no simplemente un lugar" (7). Estados Unidos no tiene una historia que se diluya en un pasado mítico, los partidos políticos y las instituciones norteamericanos no pueden tener una mística; todo el "experimento norteamericano" se ha hecho a plena luz del día y las fuerzas que modelaron el país estuvieron sometidas a una fiscalización racional o identificadas con tal o cual grupo humano: los inmigrantes, los fundadores del país, los magnates de la industria, los integrantes del *trust* de los cerebros del New Deal.

En segundo lugar, la historia de Estados Unidos muestra un rápido crecimiento de la población gracias a la inmigración de elementos extranjeros. Pero, por resignados que estuviesen los inmigrantes a volverles la espalda para siempre a sus países natales, "Estados Unidos les parecía inestable; le faltaban los elementos de orden de la existencia. Sin una seguridad de status o un reconocimiento de jerarquía, nigún hombre, ninguna familia tenían un lugar adecuado en el orden social. Solo hablaba el dinero" (8). "La familia, la dignidad, no contaban ahí para nada. Merecía consideración el que lograba una vida segura y había demostrado con ello su capacidad para afrontar al Nuevo Mundo." (9)

A esta falta de raíces inicial se debió el hecho de que los norteamericanos nunca supiesen con exactitud dónde "encajaban" y el que debieran confiar en signos externos de riqueza, de éxito y aun de cierto grado de adaptación para indicar su status. Esto no sólo era la experiencia del inmigrante: con cada oleada que avanzaba hacia el Oeste para llenar el continente, se producía una nueva inmigración, y cuando ésta concluía, un movimiento *hacia arriba*, igualmente intenso y agresivo, empezaba a trepar por la escalera de la riqueza y la respetabilidad. Los recién llegados y hasta sus hijos carecían por ellos de raíces en el nuevo medio; se veían obligados a imitar a la gente que veían a su alrededor, a aceptar sin críticas sus patrones y su conducta y a aferrarse al status adquirido, sabiendo que, ya que no tenían un nombre o un título sancionados por la tradición, la acumulación del éxito material era su mejor garantía y tarjeta de presentación social. [4]

Por eso, en tercer lugar, Henry B. Parkes tiene razón cuando dice que, "en mucho mayor grado que en cualquier otra parte, en Estados Unidos, la sociedad se basa en el hombre natural más bien que en el hombre modelado por rituales y limitaciones sociales" ([10]). Esto se puede afirmar, en primer término, de los inmigrantes de los siglos XVII y XIX, quienes abandonaron deliberadamente sus hogares y tradiciones ancestrales, dispuestos u obligados a empezar de nuevo con su capacidad natural solamente; es cierto, además, en el sentido de esa palabra en el siglo XVIII, de acuerdo con la visión del hombre de los enciclopedistas, como un ser dotado de la luz natural de la razón y coartado solamente por restricciones ambientales, costumbres tradicionales, la religión y la superstición; y también es cierto en otro sentido más, el del sueño norteamericano de una existencia sin cadenas, sin estar sometido a la ley de nadie, el de un forajido, el de un vaquero, el de un pionero. Desde los cuentos de Leatherstocking hasta los del Superman, una tendencia considerable de la imaginación norteamericana (y de su ficción) habla de la voluntad y la creencia de que es posible siempre evadirse de la civilización hacia la frontera donde se puede construir una Utopía de anarquismo y proscripción.

4 Esta actitud, desde luego, es variable. Según E. Digby Baltzell, en Estados Unidos se está formando una clase superior semejante a la aristocracia europea. Los signos de que se pertenece a la misma son un alto status social, la riqueza, el origen anglosajón, la circunstancia de pertenecer a la Iglesia Episcopal, una educación de categoría, el hecho de ser socio de un club. Esta clase, según Baltzell, da énfasis a la ética protestante y desconfía de las horas libres; es muy trabajadora y responsable en su ejercicio del poder.

"Para mí, no hay hechos sagrados ni tampoco profanos —declaró Emerson—. Simplemente hago experimentos, soy un infatigable buscador sin un pasado a mis espaldas" ([11]). El escritor norteamericano ha adoptado, en general, esta actitud o, cuando sintió la necesidad de una tradición artística, se expatrió. Con Emerson (y Melville y Mark Twain) comenzó ese extraño linaje de escritores que no tenían ya el optimismo específico del Nuevo Mundo de Franklin y Jefferson, pero que, sabiendo que tampoco podían volver (a Europa), enclavaban sus tiendas de campaña en la tierra de nadie de la soledad, el cinismo y la aceptación masoquista de la derrota.

Pero el intelectual norteamericano tiene poco en común con el escritor, a diferencia del intelectual europeo, quien es de una tendencia literario-filosófica definida y posee un estilo, una dimensión estética. Mientras que el *escritor* norteamericano —Melville, Thoreau, Mark Twain, Dreiser, Henry James. Scott Fitzgerald, Nathaniel West, Steinbeck, Upton Sinclair, Sinclair Lewis, Arthur Miller, J. D. Salinger— es crítico, insatisfecho, desesperado, el *intelectual* norteamericano ha aceptado a su sociedad, ha aceptado el papel que desempeña en la misma y las tareas que ésta le ha asignado. La razón es que el escritor, en cualquier sociedad, sondea la condición humana y por eso, en Estados Unidos, adquiere conciencia de la falta de raíces —en la historia, el medio, la naturaleza y la sociedad— y del difícil trance del "hombre natural", del hombre inseguro, solitario. Describe las contradicciones entre el "sueño norteamericano" y la

realidad, denuncia las situaciones falsas creadas por una civilización agresiva y ubicua y satiriza la envoltura azucarada que, en vez de velar la aspereza de la vida, la muestra con colores más crudos. El intelectual, por el contrario, sueña con el poder y la influencia y considera que el manejo de la sociedad es su legítimo coto de caza. No sin colaboradores, desde luego: a diferencia del intelectual europeo, no busca el poder por el prestigio en sí, por la posición encumbrada y la jefatura carismática; sabe que el país ha sido construido por un tipo distinto de ser humano, por el pionero rudo, el hombre de negocios taimado pero igualmente rudo y, más tarde, por el burócrata, el pionero del estado de bienestar. Pero, precisamente, piensa que con el mencionado en último término ha llegado su hora y pretende ahora ocupar una posición respetable en la jerarquía de los constructores de la sociedad.

El intelectual de Estados Unidos, por ello, no tiene una divergencia de mayor cuantía con los poderes existentes y no sueña con ninguna revolución o cambio violento con los que él ocuparía el sitio de los poderosos. Una manifestación en sentido contrario, es decir, un enconado ataque a los poderosos (dejando de lado los ataques al "capitalismo" y "belicismo" de los comunistas), como el de C. Wright Mills en *El poder de la élite*, es más rara y encuentra, tanto en sus colegas los intelectuales como en la prensa popular, incredulidad, malestar y malhumor. Por eso, cuando se publicó el libro de Mills, la revista *Time* lamentó su contenido y su tono, usando el argumento norteamericano característico: ¿qué pensarán de nosotros los extranjeros, si se enteran de la desagradable dominación del poder en Estados Unidos?

Como el ataque de Mills es la excepción, la actitud normal es que el intelectual norteamericano admira y adopta las técnicas de la mentalidad dominante, porque también quiere lograr el éxito que ve firmemente establecido en otros terrenos. El resultado es una comercialización e industrialización al por mayor de muchos esfuerzos intelectuales, la educación, el entretenimiento, el arte, la prensa y otras instituciones culturales. ¿Cuáles son

las consecuencias inmediatas? La adopción de consignas de negocios y actitudes crea entre los intelectuales norteamericanos una mentalidad de servicio básica. Ya que, como intelectuales, los profesores, hombres de ideas, artistas, periodistas, críticos, editores, miembros de fundaciones, etcétera, no esperan beneficios en el sentido comercial, y su aporte al bienestar de la nación, a su prosperidad y a su seguridad no es mensurable en términos concretos como lo es el del mundo de los negocios (cosa que el mundo de los negocios nunca deja de recordarle al público), hacen todo lo que está a su alcance para resarcir a la sociedad por la actividad aparentemente "inútil" en que se complacen. Sin cesar procuran justificarse proclamando sus sinceros esfuerzos por trabajar en favor del bien común en cualquier plano, muy a menudo hipotético, en que el bien común opta por afirmarse. Por eso resulta interesante observar (aquí puedo hablar con una larga experiencia de observación personal) la absoluta humildad con que el maestro y el profesor se someten al alumno y al escolar (¡el adolescente, en Estados Unidos, es considerado naturalmente la parte más preciosa del bien común!), la actitud servil que adoptan con respecto a los deseos y caprichos del jovencito, de sus intereses reales o imaginarios.

De la mentalidad de servicio del intelectual norteamericano se deduce que se convierte en una suerte de hombre ensalzado del servicio público. La desconfianza democrática de la excelencia y la estrecha interpretación del bien común acumulan obstáculos en la senda del talento. El hombre que demuestra tener cualidades excepcionales es absorbido pronto por deberes administrativos, que le han sido asignados en la creencia de que sus talentos como individuo pueden ser aplicados a lo que parece ser un uso mejor aún en el servicio directo de la colectividad. Desde las sociedades anónimas hasta las escuelas, desde el mundo de la diversión hasta el político, el trabajo de comité no solo es una parte esencial de las horas activas de todos, sino también una labor que lleva más seguramente a los premios, la remuneración y el prestigio que una creación auténtica. Esto no solo es el juego connatural a la democracia; también es

una versión de la desconfianza calvinista de la espontaneidad e independencia de pensamiento, siendo el *comité* la *fórmula* viviente que ayuda a domesticar (más a menudo extirpar) la originalidad.

Finalmente, la mentalidad de servicio lleva a la situación, bastante desdichada, de que los grupos parciales y las minorías —ideológicas, raciales, nacionales, religiosas— se conciben, como por definición, en desventaja, por ser "divisorios", eventualmente "no norteamericanos". Un sociólogo católico, Thomas O'Dea, llama la atención, por ejemplo, sobre el fenómeno de que los intelectuales católicos, al tratar desesperadamente de amoldarse tanto a la sociedad como a la Iglesia, se han vuelto tímidos, pasivos, improductivos y carentes de originalidad ([12]). Más importante que la creación, pues, es el "diálogo" con que puede tenderse un puente sobre la oposición, o sobre la simple diferencia de opiniones. En muchos casos, empero, esto es imposible, como cuando las diferencias de dogma o ideología impiden un avenimiento. Lo que sucede, entonces, es que el núcleo del debate se elude cuidadosamente y solo se menciona la divergencia superficial; en esa forma puede elaborarse, en realidad, una fórmula de conciliación, pero al precio de dejar intacto el problema esencial.

La consecuencia de todo esto es que el intelectual norteamericano se siente sobre bases más seguras —y puede esperar más reconocimiento y remuneración— cuando lo absorben tareas de organización. Para esto parece haber dos motivos:

1) El primero es que la sociedad en Estados Unidos debió ser construida no orgánicamente, sino mediante agregados sucesivos. No había, por ejemplo, una continuidad de clases, los obreros de las industrias no surgieron de una clase campesina preexistente y los nuevos capitalistas de los siglos XIX y XX no provinieron de una aristocracia anterior ni se mezclaron con ella mediante casamientos. Los inmigrantes campesinos o semicampesinos contratados fueron libres, después de muchos años

de servicios, de establecerse por su cuenta y de convertirse en agricultores o artesanos; los inmigrantes que les siguieron, si lograron ahorrar lo suficiente como obreros de una cuadrilla de construcción o en otra forma, estuvieron también en libertad de probar suerte en otra parte, sin que los molestara el pasado; y se amasaron fortunas fuera de las tradicionales clases acomodadas que eclipsaron a menudo las de estas últimas.

El caos y desorden económico subsiguientes no tardaron en crear problemas cuyas soluciones, en las sociedades europeas, habrían sido postergadas indefinidamente o halladas mediante revoluciones. Estados Unidos no pudo postergar su solución ni esperar estallidos violentos: el ideal norteamericano era el de la igualdad de oportunidades y ninguna clase se consideraba con derecho a proscribir a las demás de la prosperidad durante largo tiempo; y las lecciones de la historia europea revelaron que era imprudente permitir que se acumularan los motivos de queja hasta que ya no se pudiera reprimir un estallido.

Theodore Roosevelt lo comprendió cuando, a principios de este siglo, advirtió a la clase capitalista que la reforma de los abusos era el precio que se debía pagar para salvarse de una revolución socialista. Los intelectuales de tendencia reformista consideraron por lo tanto que era una tarea patriótica, así como filosófica, consagrar sus energías a la transformación de la sociedad, donde los esperaban problemas concretos, *ad hoc*, derivados de la naturaleza pluralista de esa sociedad. A diferencia de los intelectuales europeos, no tenían una historia nacional casi mística, atestada de héroes y santos y fabulosas batallas, cuya imagen pudieran oponerles a los nuevos movimientos sociales; por el contrario, debían señalar la totalidad de las realizaciones institucionales y socioeconómicas, una especie de argumento que nunca podría bastar y que solo tenía valor en cuanto esas realizaciones seguían creciendo y multiplicándose. Así es como, con hombres como Beard, Dewey, Veblen y Holmes, "la historia y la filosofía norteamericanas se preocuparon del problema negro, el imperialismo, los

trusts, el movimiento obrero. El grupo de los nuevos eruditos confiaba en aplicarles a esos problemas el método científico" (13).

Así, lo que era para el intelectual europeo el argumento histórico y filosófico, llegó a ser para el norteamericano el argumento científico y social. Por eso cada institución destinada en Europa a ser depositaria de la sabiduría del pasado y un freno a las nuevas tendencias se convirtió en Estados Unidos en un laboratorio de servicio social para el presente y de ulterior experimentación para el futuro. Esto puede decirse de los tribunales, las escuelas, los museos, las fundaciones culturales, los partidos políticos, etcétera.

El reverso de la medalla es que el intelectual norteamericano está tan absorbido por sus tareas organizativas directas que no tiene la imparcialidad y la amplia visión necesarias para realizaciones realmente grandes. Asimismo como organizador e ingeniero social, siente nostalgia del verdadero hombre de acción que él no puede ser y le queda una sensación de inferioridad cuando compara su propio impacto sobre el ambiente con el del pionero, el hombre de negocios y el especialista, el dirigente obrero y el político.

De ahí una denigración sistemática de los valores intelectuales y patrones que él representa presuntamente. Lo que es peor, proyecta sospechas sobre el individuo mismo y alaba claramente la mentalidad y los métodos comunales como si esto fuese un dilema resuelto entre el bien y el mal. "La mera concentración en hechos y verdades —expresa Dewey— es algo tan exclusivamente individual que tiende muy naturalmente a trocarse en egoísmo. Ahí no hay un motivo social evidente para la adquisición de simple conocimiento, no hay una clara ganancia social en el éxito. [5]

[5] *The School and Society*, 1899, p. 28. "La interpretación por Veblen del estudio de los clásicos, la sintaxis y la prosodia como visible derroche estaba vinculada íntimamente a los puntos de vista de Dewey sobre la escuela tradicional como inútilmente formal y simbólica". (Morton White, *Social Thought in America: The Revolt against Formalism*, p. 100.)

La obsesión con la "motivación social", con la necesidad de justificar la acción individual, el pensamiento y la originalidad con un beneficio comunal preferentemente próximo, es la principal característica del intelectual norteamericano. Esta mentalidad deja su sello no solo en los problemas políticos y económicos, sino también en esfuerzos tales como la filosofía, la teología y el arte; en cada uno de esos terrenos no se confía en la autoridad de los genios, sino en la sociedad como tal para la producción de mejoramiento y progreso, que, a su vez, se miden en términos de beneficio a la sociedad. [6]

Todas las filosofías populares están complicadas con análisis semánticos y lingüísticos y rechazan las tendencias existencialistas; la evasión de éstas de lo que Heidegger llama la esfera de la opinión pública y en busca de autoidentificación, es considerada una empresa bastante repulsiva, mientras que las primeras pueden servir de instrumento para establecer una pauta conceptual común entre los grupos de una sociedad pluralista y para poner el lenguaje "científico" en el lugar de los que expresan una variedad de sistemas de valor. Lo mismo sucede en teología. Mientras que las escuelas protestantes europeas (Barth) subrayan la autoridad única de la Biblia, la teología norteamericana mira hacia la sociedad y la evolución, y bajo la influencia de James y Whitehead ve en Dios un *proceso* que produce con el tiempo un mundo mejor. Del mismo modo, los europeos subrayan el valor único de la misericordia de Jesús el Día del Juicio Final, mientras que los norteamericanos subrayan los procesos democráticos de la sociedad como impulsando a la humanidad más cerca del ideal (14).

2) La segunda razón para que el intelectual norteamericano se sienta a sus anchas en su papel de orga-

[6] Como expresa Peter Drucker con la ampulosidad de la "nueva perspectiva, propia de los negocios modernos", "la organización de hoy construye un colectivo, es decir un auténtico todo social, sobre el individuo que obra como individuo y se compromete como individuo". A pesar de la triple repetición de la palabra "individuo", nadie puede llamarse a error sobre el lugar donde está el énfasis.

nizador, coordinador e ingeniero social es que se adapta así al genio norteamericano de construcción de la sociedad del futuro, Utopía. Para los norteamericanos, y no solo para los intelectuales, las organizaciones e instituciones son fines en sí mismos, en cuanto están destinados a ser todos ellos espejos de la sociedad, pequeñas réplicas de la comunidad. El norteamericano que desconfía de la teoría individual y tiende a debilitar su impacto sobre la sociedad sometiéndola a diversos procesos de tamizamiento (los *comités* sirven a ese fin, entre otras cosas) propicia la creación de comunidades en miniatura en las cuales las ideas serán puestas a prueba primeramente por la conducta de sus miembros. Esto puede afirmarse de las escuelas y aun de las clases, no menos que de las gigantescas sociedades anónimas.

Lo mismo puede decirse de toda la sociedad norteamericana, donde la conciencia histórica no es proporcionada tanto por la *continuidad* y la constante intensificación de las tradiciones y recuerdos como por las sucesivas *capas* de una sociedad en evolución, siendo la última mejor que la precedente y por lo tanto la única que merece ser reconocida. El pasado se olvida porque el hecho de ser "anticuado" indica casi manifiestamente que se trata de un fracaso. Por el contrario, el estado actual, y el siempre naciente futuro, merecen toda la atención y hechizan el esfuerzo: los que se afanan a su alrededor, los que están a la luz de las candilejas, tienen el poder de suscitar la admiración de sus conciudadanos.

Pero el "presente" y el "futuro" no son las únicas categorías del tiempo que tienen peso y significado; "Utopía" es una tercera categoría, que apresa la imaginación norteamericana, por lo menos con tanto poder como las otras dos... más aún, ya que mientras que el "presente" y el "futuro" son organizables y manipulables, "Utopía" está siempre un poco "más allá". En realidad, no sería exagerado decir que el utopismo es el idealismo del norteamericano, cuyo sentido práctico no le permitiría complacerse en la formación de imágenes que no tienen la probabilidad de concretarse.

Pero no lo olvidemos: Utopía no es una forma de salvación individual y ni siquiera de satisfacción individual: es una meta colectiva que solo puede ser alcanzada por un esfuerzo cada vez mayor y un grado cada vez más alto de cohesión. En Estados Unidos, con todo, los sentimientos puritanos han reprimido también un desahogo de secretas satisfacciones y anhelos contenidos. Por eso Utopía, en Estados Unidos, implica a un tiempo una forma más elevada de organización social y un sueño de ilegalidad; la insistencia en la adaptación y la esperanza de la anarquía. Muchos observadores del escenario norteamericano han llamado la atención, en una forma o en otra, sobre el hecho de que, para el espíritu norteamericano, el calvinista y el anarquista libran sin cesar una batalla a ultranza. Mientras que el europeo se rebela contra un orden conocido que adivina tanto en el universo como dentro de su alma, un orden cuya existencia reconoce y cuyos dogmas y restricciones admira, el norteamericano no sabe contra qué se rebela, es decir, considera a las normas y patrones convencionalismos creados por el hombre, injustos y estúpidos, que serán superados por la voluntad y la acción. Ya que, con todo, el mal —como se lo dice su ideología heredada del enciclopedismo del siglo XVIII— no es una característica permanente de las cosas para él, se convence a sí mismo de que se trata simplemente de un problema fugaz, susceptible de alguna solución.

El intelectual norteamericano es, pues, por definición, un "progresista" y un "utopista", un hombre que gusta de creer que lo que está mal puede ser corregido por la acción humana y que los actos constructivos acumulados llevan, en forma bastante rectilínea, al bienestar y a la libertad organizados. Pero es precisamente esa creencia —y las premisas sobre las cuales descansa (algunas de las cuales hemos enumerado)— la que plantea el dilema intelectual tan característico de este siglo; cuanto más rápido y más completo es el progreso, mayor es la indiferencia general, más numerosas son las "almas muertas", más aguda la desintegración social. Sin embargo, el intelectual norteamericano no puede renunciar a su optimismo, como no puede hacerlo cualquier otro ideó-

logo. Esta sociedad ha sido forjada solucionando con éxito muchos problemas tremendos, en parte con la ayuda de una ideología que emergió vigorizada de cada prueba victoriosa. Las soluciones han sido siempre "liberales": la asimilación de inmigrantes, el voto y la educación extendidos a todos, la abolición de la esclavitud, la asociación de los obreros a la conducción de los negocios en una nación próspera. El intelectual norteamericano no tiene ante sí otro modelo —histórico, político o social— que imitar. Está encerrado en una tendencia y en un papel de los cuales no puede ni quiere liberarse.

En un estudio reciente, el profesor Seymour M. Lipset ha llegado a la conclusión de que los intelectuales norteamericanos, en un número abrumador de casos, son "izquierdistas" afiliados al partido demócrata más bien que al repúblicano y al ala izquierda (A. D. A.) más bien que al ala derecha del primero. "Quizá sea una prueba más concluyente aún de que el intelectual es atraído por la izquierda ideológica el hecho de que los relativamente pequeños terceros partidos de izquierda, tanto el socialista como el comunista, parecen haber obtenido más apoyo de los intelectuales que de cualquier otro estrato de la población." ([15]) El propio autor señala que la característica esencial de la ideología de izquierda, el igualitarismo, fue estampada en la conciencia del intelectual norteamericano por la Declaración de la Independencia y por el dogma norteamericano. Entre otras cosas, es eso lo que explica el hecho de que cualquier tendencia izquierdista importada del extranjero, el extremismo europeo en el siglo XIX y el comunismo ruso en el XX, encuentren eco inmediato en su corazón.[7]

¿Hay alguna alternativa para él? En la última década, poco más o menos, el conservadorismo o neoliberalismo ha tratado de lograr respetabilidad, como posición filosófica y como estímulo a los políticos prácticos para que se opongan al estado de bienestar. No es una coincidencia el que la boga del conservadorismo haya sido paralela a la aparición en las puertas de un enemigo mortal, el comunismo e imperialismo soviético, que atrae la atención del país, por primera vez en forma dilatada, hacia el mundo exterior. La primera amenaza real para la seguridad y el bienestar norteamericanos, la primera alarma ante la vulnerabilidad de Utopía, han causado a la conciencia de la población una "conmoción" no disipada aún. La duración misma de la guerra fría crea una atmósfera intolerable para esa conciencia, que gusta creer que todos los problemas tienen una solución —fomentada por una conversación razonable, una subyacente camaradería e intereses comunes y un acuerdo contractual— y que es incapaz de concebir que una mala situación sea duradera. Si el comunismo soviético es malo, parece preguntar el norteamericano, ¿por qué Dios no lo elimina de la superficie de la tierra?[8]

En esas condiciones, los conservadores, como lo hemos visto en el capítulo V, tienden siempre a enjuiciar una conspiración que impide este acto de Dios, o por lo menos, debilita la determinación del gobierno de solucionar

[7] Es verdad, por lo demás, que como arguye Leon Samson, citado por Lipset, la causa principal del fracaso del movimiento socialista en Estados Unidos es el hecho de que los objetivos proclamados del socialismo son tan idénticos a los del ''americanismo'' que los norteamericanos no sienten la necesidad de adoptar una versión ''extranjera'' de su propio dogma.

[8] El mito norteamericano, expresa el profesor Hans Morgenthau (h.), se refiere a una edad de oro de la pasada política extranjera, en la cual no se usaban el poder, la crueldad y la voluntad de dominio, y a un futuro de oro en el cual el mundo coexistirá felizmente en una federación hecha sobre el modelo de Estados Unidos. En el ínterin, el presente es malo porque Rusia frustra la organización de la armonía mundial patrocinada por los norteamericanos. Esta descripción de carácter del profesor Morgenthau es confirmada por el general de Gaulle, quien, en sus conversanciones de tiempo de guerra con Roosevelt, consideró que el presidente creía —y trabajaba por él— en un sistema mundial de hegemonía norteamericana pacífica, cuando los males del colonialismo británico, francés, holandés y la miseria mundial, fuesen sustituidos por una cooperación pacífica de los pueblos democráticos, entre ellos la Rusia soviética.

esta situación anormal. Aunque no se puede probar la existencia de una conspiración semejante, los conservadores quedan justificados al desconfiar de muchos individuos y grupos que, dada la mentalidad "progresista" general de la mayoría de los intelectuales, burócratas y expertos del gobierno, pueden sentirse inclinados realmente a acusar a los "capitalistas" de su país de todos los pecados imaginables y a exonerar de culpa en forma correlativa a los comunistas que desfilan con las mismas consignas que ellos.

En el escenario doméstico propiamente dicho, los conservadores tienen que afrontar un problema más difícil aún. Repitámoslo: la *naturaleza* de la sociedad y del gobierno norteamericanos es progresista y las fuerzas progresistas, desde la era de Jackson hasta la del fallo de la Corte Suprema sobre segregación, han vencido en todos los conflictos y en un tiempo asombrosamente breve. Por eso, históricamente, el conservador no tiene un suelo sólido donde pararse e incurre con facilidad en la acusación de estar a sueldo del "capital reaccionario", o de ser simplemente lento e indolente, reacio a seguir avanzando con el mejoramiento con la velocidad requerida. Es evidente que este *dépaysement* del conservador se ha agudizado más aún desde la "era de Roosevelt", que ha institucionalizado gran parte del plan progresista y ha inyectado una cantidad considerable de utopismo en la conducción de los asuntos exteriores.

Enfrentado con esta situación, el intelectual norteamericano se muestra reacio a llamarse conservador, porque los elementos que constituyen su convicción íntima no tienen sentido simplemente en el contexto de la historia, la sociedad y las esperanzas norteamericanas. Por eso se ve obligado a usar la terminología del conservadorismo europeo (o el clásico liberalismo europeo), con los cuales le cierra el paso definitivamente a toda oportunidad de mantener una conversación fructífera con sus compatriotas. Cuando mira a ambos partidos políticos, o a la política y afirmaciones de las instituciones norteamericanas en general —organizaciones de bienestar social, tribunales superiores, escuelas, institutos artísticos—, no encuentra en parte alguna palabras

y programas que no estén informados por el espíritu de la ideología y el utopismo progresistas. Por eso el alcance del debate y la controversia se ve singularmente limitado, a diferencia de los países europeos donde las fuerzas progresistas, hasta cuando han triunfado, deben llegar a un avenimiento con las ideologías y terminologías claramente opuestas a las suyas y donde esos movimientos progresistas tienen una tradición histórica —y, por lo tanto, una dimensión— propia. "Europa —expresa el profesor Morgenthau—, en contraste con Estados Unidos, ha conocido clases, determinadas por la herencia o de otro modo aguda y permamentemente definidas en su composición y status social, que han corrido su riesgo para defender el *statu quo* actual o para restablecer un status real o ficticio del pasado. Pero los conservadores norteamericanos, ¿por la defensa o el restablecimiento de qué *statu quo* lucharían? ¿Por el poder privado, los derechos estatales, la abolición del impuesto a la renta, la exclusividad del voto para los hombres, la esclavitud o, acaso, la monarquía británica? Lo absurdo de esta pregunta retórica ilustra lo absurdo de la posición conservadora en cuanto a propósitos dentro del contexto de la política norteamericana." (16)

La religión del progreso y Utopía, sin embargo, tiene consecuencias más allá de la actitud y la perspectiva *políticas*. "El sueño de una existencia milenaria —escribe un observador inteligente, Henry B. Parkes— libre de mal y de pecado, ha seguido inspirando a los extremistas, sea que acepten las enseñanzas de Juan Calvino o las de Karl Marx. Y desde los tiempos de los puritanos, quienes confiaban en alcanzar 'un nuevo cielo y una nueva tierra' en Massachusetts, hasta la época actual, este sueño ha estado asociado particularmente al continente americano. La creencia de que Estados Unidos tiene una misión peculiar de establecer un género de vida más nuevo y más elevado, de hecho se ha convertido en parte integrante del carácter norteamericano, aunque pocos norteamericanos estaban preparados para interpretarla en cualquier forma muy extrema." [9]

[9] *The American Experience*, pp. 81-2.

No es una forma extrema, acaso, cuando se la mide de acuerdo con patrones contemporáneos, pero sí en una que está grabada en el espíritu del experimento norteamericano. El sueño de una "existencia milenaria" se refiere a una sociedad de iguales. A fin de fomentarlo, la democracia es usada como ideología, es decir, no como un método limitado a la esfera política, sino como una fórmula universal aplicable a todos los esfuerzos. Así es como se produce la mediocridad (y se la persigue conscientemente) en una sociedad donde hay tantos cauces abiertos a la personalidad y a la excelencia.

También aquí las acusaciones populares de los críticos de la cultura están dirigidas contra la mercantilización del escenario norteamericano. Y, como lo hemos hecho notar, es cierto que el intelectual norteamericano se ve atraído irresistiblemente por los métodos victoriosos del mundo de los negocios. Pero las raíces de esa situación son más profundas. Paralelamente a la mercantilización general, existe en Estados Unidos una *intelectualización* general del público, cuyos efectos no han sido explorados suficientemente. Los críticos de la cultura se mantienen por lo general en un plano superficial cuando enjuician los antivalores, la artificialidad, el sentimentalismo falso del hombre de negocios; de ahí que la gritería de que el pueblo norteamericano y sus dirigentes son "antiintelectualistas" induce a error, y le hace más mal que bien al importante problema de esclarecer la naturaleza de la civilización norteamericana. El núcleo del asunto es, precisamente, lo contrario: la excesiva intelectualización de la sociedad norteamericana.

John Dewey, en 1927, veía el problema del progreso como "la intelectualización del político en general". En el estudio ya citado del profesor Seymour Lipset se hace

La concepción del hombre y de la sociedad del siglo XVIII es evidente en afirmaciones tales como las de Jefferson, quien dijo, refiriéndose a Estados Unidos, que es "una nación universal, que persigue ideas universalmente válidas", y de John Adams, quien manifestó que "nuestra pura, virtuosa, república federativa de espíritu público... gobernará el globo e introducirá la perfección del hombre".

notar que hay, proporcionalmente, más "intelectuales" en Estados Unidos que en cualquier otro país occidental y que, contrariamente a la antiimagen del status bajo que el intelectual norteamericano se forma de sí mismo, "las tareas académicas y otras ocupaciones intelectuales en Estados Unidos revisten alto prestigio social" ([17]). Cualquier observador del escenario norteamericano atestiguará que en ningún otro país hay tantos comités, mesas redondas, revistas y transmisiones de cultura popular, cursos de enseñanza para adultos, organismos de disertaciones, avisos "intelectualizados" y afiches "artísticos" como en Estados Unidos. Prácticamente cualquier hombre o mujer con un título universitario puede calificarse a sí mismo de intelectual, no debido a su cultura o capacidad, que son a menudo asombrosamente bajos, sino a causa de algún contacto con el mundo del refinamiento: el arte, la ciencia, la enseñanza, el apoyo filantrópico al mejoramiento intelectual general o a las instituciones culturales. El continuo trabajo-horas libres-cultura del cual hemos hablando en el capítulo precedente es ya un *hecho* de la sociedad norteamericana, donde la ideología democrática no puede tolerar la idea de excluir a nadie de los beneficios materiales, sociales o culturales.

El resultado es la ausencia de los procesos selectivos o el establecimiento de una selección fuera de lugar, mecanizada; la atracción irresistible de la mediocridad y el impulso hacia ella; y la confusión de lo auténtico y lo artificial, lo superior y lo bien envasado, lo profundo y lo popular. Esto es natural: la cultura, la enseñanza, la información, consideradas como derechos, no como realizaciones que exigen un esfuerzo extra, deben proyectarse necesariamente sobre las fuentes que las reparten como beneficios marginales de la ciudadanía. En vez de elevar, la mediocridad rebaja a su propio nivel todo aquello que entra en contacto con ella. Así, el intelectual norteamericano es virtualmente cualquiera, Fulano y Mengano. Éstos sirven al "sueño de la existencia milenaria", así como a su propio interés, cuando luchan por la difusión, más bien que por la concentración, de la actividad intelectual y los valores culturales. La estructura de la sociedad facilita su actividad: la descentralización

de las iglesias y las juntas escolares, los esfuerzos culturales y educacionales de las asociaciones, los grupos, los clubes femeninos, el mundo de los pasatiempos, los comités locales, etcétera, exigen un personal intelectualizado que, con todo, no se supone que estará fuera de contacto con las limitadas ambiciones de esos diversos patrones y pensará más allá del nivel medio de los demás miembros. Por eso la calidad y naturaleza de esa actividad intelectual-cultural expresan el famoso "común denominador" que, en Estados Unidos, es una frase ambigua: ideológicamente deseable, pero censurable desde el punto de vista del auténtico esfuerzo intelectual.

El que sale victorioso es el punto de vista ideológico; como cuerpo colectivo, los intelectuales norteamericanos están comprometidos a intelectualizar al público, aunque los mejores saben que esto está en flagrante contradicción con la naturaleza humana, la ley de los grandes números y las posibilidades de toda sociedad. Por eso, mientras que el intelectual, como ya lo hemos visto en este capítulo, se ve llamado a cumplir la función de mediador entre los grupos de la sociedad pluralista, se le ordena también que *justifique* los valores de masa existentes o nacientes. Es esencial comprender que esos valores de masa no son necesariamente bienvenidos para los intelectuales como manifestaciones culturales; de hecho, cada vez que esos intelectuales se reúnen —formalmente en comités y asambleas, informalmente en cócteles o entre amigos—, el tema principal es la denuncia de los valores de masas, la cultura de masas y la mentalidad de masas, en términos que avergonzarían a cualquier grupo de aristócratas europeos. Pero nunca se los denuncia en forma final e irrevocable porque son signos y símbolos de *cohesión social*, de la eficacia de la maquinaria democrática de la enseñanza, la prensa y la comunicación de masas.

La justificación (no necesariamente la defensa) de los valores de masas es, en cierto modo, la protección de una clase social, la fluida pero ubicua y permanente masa-clase media tan característica de Estados Unidos y prácticamente coincidente con el país. En ausencia de una ideología de un solo partido y con una conducta política guiada centralmente, en Estados Unidos el que fija el ritmo del pensamiento público es el dogma democrático, reforzado por la mentalidad comercial. Éste no es el realismo socialista que gobierna las mentes de los escritores y artistas soviéticos, sino su contraparte, el *ilusionismo democrático*, expresado en todas las manifestaciones de la cultura de masas. Como Estados Unidos es un país libre, existen allí junto a la cultura de las masas y criticándola, numerosos creadores auténticos de teorías, obras de arte, movimientos intelectuales, realizaciones eruditas, comedias, novelas, etcétera. Pero el juego de los factores sociales y comerciales limita en forma segura la propagación y efectividad de esas creaciones: el centro del escenario está ocupado por esos mecanismos que fabrican ilusión y abastecen el gusto del "público norteamericano", una clase media próspera, dinámica y satisfecha que representa la casi totalidad de la población.

Se sigue, no de la simple existencia de esa clase media, sino de su privilegiada posición frente al intelectual, que *su* gusto es el dominante, que *su* infinita sed de ilusión y diversión fija el ritmo de la vida norteamericana. Relativamente tanto da si la responsabilidad de ello la tienen más que nada esta posición privilegiada o la industria de la diversión. En el número de julio-agosto de 1952 del *Partisan Review*, C. Wright Mills, participando en un simposio, expresó: "Yo atribuiría la nivelación y los frenéticos efectos de la cultura de masas en este país no a la 'democracia', sino al mercantilismo capitalista que orienta a la gente hacia gustos 'standardizados' y luego explota esos gustos y 'rasgos personales' como marcas que se pueden lanzar al mercado". Pero hemos afirmado que la democracia, cuando es aplicada como *ideología* a todas las formas de vida y a las instituciones, lleva por fuerza a la persecución de la mediocridad... lo cual, entonces, difunde un clima ideal para la uniformidad del pensamiento, del gusto y de la conducta, hábilmente explotados por el "mercantilismo comercial" denunciado por Mills. Además, como ya lo hemos expresado, la mentalidad del mercantilismo (yo

preferiría llamarlo la mentalidad que favorece a la mediocridad) impregna hasta los círculos y empresas que están libres del llamado flagelo del capitalismo y del espíritu de lucro.

Pero la ya citada opinión de Mills es la misma que sostienen, por lo general, la mayoría de sus colegas los intelectuales y también muchos artistas y escritores. En otros términos, a quien acusan todos ellos no es a la democracia como ideología, sino a una mala manipulación de la democracia por el logrero capitalista, vulgar porque comparte el mal gusto del público y mala porque lo perpetúa. Tal es la razón de que la rebelión de los intelectuales en Estados Unidos empiece por la izquierda, de que el socialismo sea ensalzado como capaz de sustituir al espíritu de lucro por el desinterés, a un público anónimo indiferente por una comunidad plena de intenciones de individuos cultos.

Los escritores y artistas que, por regla general, piensan menos en términos políticos, acusan a coro al capitalismo de la escasa profundidad del panorama cultural. Malcolm Cowley, al referirse a los artistas de las décadas 1920-30 y 1930-40, hizo notar que "sus funciones como clase consistían en ser los centinelas de las cosas intelectuales y sin embargo obraban como propagandistas de un género de vida en que la inteligencia desempeñaba un papel de menor cuantía. Vendían su talento y no sabían qué hacer con el dinero que recibían, como no fuera gastarlo en automóviles y bebidas y mujeres, exactamente igual que el crédulo público para el cual escribían y pintaban" ([18]). La situación descrita por Cowley no ha cambiado fundamentalmente en la década 1950-60; el escritor y el artista norteamericanos ambicionan aún vivir a la altura de los patrones de la clase media, solo que esos patrones se han vuelto distintos: participación en la locuacidad de la masa media y desprecio de la misma (con un dejo de remordimiento); la combinación del estilo de Madison Avenue con la afectación de falta de estilo de Greenwich Village; los pantalones ajustados y el *pullover* del *beatnik*, que cede el paso, cuando su dueño ha triunfado, al traje de franela gris del funcionario de fundación. Pero dentro está el mismo vacío espiritual y el mismo dolor moral por no tener "coraje".

De esto, como de muchas otras cosas, se culpa a la sociedad y se viste a la culpa con la terminología de las acusaciones izquierdistas. Pero, como lo sugiere Seymour Lipset en su estudio, el dilema del intelectual norteamericano es que, aunque se ve bien compensado con dinero, influencia, poder y, en cierto modo, hasta con prestigio social, el igualitarismo innato en la democracia de cuño norteamericano lo inquieta íntimamente. Apela, como ya lo explicamos, a conceptos europeos en sus lamentos, pero él y su auditorio se sienten visiblemente incómodos porque se ven obligados a usar un vocabulario ajeno. De ahí que, apenas empieza a acusar sistemáticamente a la civilización de su país, al intelectual norteamericano por fuerza se le interpreta mal, ya que se coloca *fuera* del marco de referencia usual. Esto sucede, por lo demás, sea que use la clásica terminología "izquierdista" o "derechista" europea.

Hemos visto los malentendidos que causa usar la terminología "derechista", como cuando lo hacen los neoconservadores. Pero aunque el marxismo, en las décadas 1930-40 y 1940-50, obtuvo incomparablemente más éxito entre la *inteligentsia* norteamericana, también siguió siendo una doctrina definidamente extranjera. En la década 1950-60, cuando el senador Joseph McCarthy hizo sus memorables acusaciones, se trataba realmente de una vestimenta desechada, y esas acusaciones afectaron más que nada a ex comunistas que desde su juventud se habían vuelto "respetables".

Esto no significa que, hace quince o treinta años, los liberales y progresistas norteamericanos no se vieran seriamente tentados por el prestigio de los ideólogos. Leon Samson, tal como lo cita Seymour Lipset, arguyó que "la causa principal del fracaso del movimiento socialista en Estados Unidos ha sido el hecho de que los objetivos simbólicos del socialismo son tan idénticos a los del americanismo que los norteamericanos no sienten la necesidad de adoptar una versión 'extranjera' del americanismo". Sin embargo, en esa época se consideraba que el "americanismo" era expresado en forma más verdadera por el socialismo de estilo ruso que por el propio

New Deal, considerado una morada de mitad de camino hacia una sociedad realmente buena. "El liberalismo o el progresismo —escribe Ralph de Toledano, refiriéndose a las décadas 1930-40 y 1940-50— desechó el socialismo minimalista de su infancia... El movimiento clandestino de resistencia soviético... hizo pleno uso de esos idealistas socialistas-keynesiano-comunistas. Atestaban los frentes del partido, abrían sus corazones y sus bolsillos, creaban un clima intelectual." ([19])

Estas consideraciones nos llevan al núcleo de la difícil situación y dilema del intelectual norteamericano. En suma: éste aporta, organiza y pone en guardia a una civilización que, a un tiempo, admira y considera trágicamente carente de valores auténticos. Esta doble reacción, que oculta una ambigüedad más profundamente arraigada, fija el tono de su usual actitud pública, la "objetividad", que caracteriza sus libros, sus discursos, sus disertaciones y sus discusiones en mesa redonda, hace un sincero esfuerzo por equilibrar un hecho con otro, esta desaprobación con aquel elogio. Pero, salvo en algunos raros momentos morbosos, concluye, como Max Lerner en su reciente y voluminoso estudio, por cantarle un "ditirambo patriótico al desarrollo de Estados Unidos" ([20]).

Mirándolo desde el ángulo de visión de nuestro estudio, se puede afirmar que el problema del intelectual norteamericano se debe al hecho de que tiene que sacrificar sus valores como intelectual a su función como ingeniero social. Esta afirmación debe ser atenuada.

La ingeniería social, como ideología, es la persecución de una idea hasta su fin lógico: la idea es la Utopía sobre la tierra. Pero el apego a Utopía, el pensamiento utópico, es también un modo de pensar norteamericano, una consecuencia del experimento norteamericano. En este sentido no se lo puede llamar Utopía, ya que forma parte del bagaje mental de Estados Unidos, tiene *raíces*, es una *tradición*. Más que eso: el utopismo es la forma esencial de la búsqueda norteamericana de identidad, una búsqueda que no puede tener una conclusión idealmente feliz, salvo con la buena sociedad, la Sión, la *justificación* final para el inmigrante, para el gobierno por, para y del pueblo, para el tipo de vida definitivo, es decir, norteamericano. Esta impaciente y nerviosa necesidad de justificación de la existencia misma de la sociedad norteamericana quizá sea la fuerza propulsora más poderosa que impulsa a este país hacia adelante... hacia el bien y hacia el mal. Como lo observó James Burnham: "La nación norteamericana no es un superser en cuyo altar el sujeto está pronto a sacrificar su sangre, sus tesoros y su vida, sino una simple comodidad práctica, la única justificación de su capacidad de servir a los intereses de los ciudadanos... Pocos de los ciudadanos más ambiciosos y capaces se han consagrado a la vida política o militar. Han sido, en particular, los negocios, y en menor proporción las profesiones civiles, los que han atraído a los dotados de talento, inteligencia, imaginación creadora y aun voluntad de poder" ([21]).

Gertrude Stein dijo que "le es difícil a Estados Unidos probar que es norteamericano, una dificultad que no ha tenido ninguna otra nación". En realidad, desde los albores de la historia norteamericana surgió el problema de cómo amoldar las experiencias nacionales nuevas y contradictorias (la guerra con México, el "destino evidente", la institución de la esclavitud, la Guerra de Secesión, la Era Industrial, los intereses imperialistas, las guerras mundiales, la depresión) dentro del marco de una imagen ya formada del hombre norteamericano, virtuoso y natural, y de la nación norteamericana, feliz, aislada, al margen y por encima de la historia. La filosofía del siglo XVIII y el pasado puritano brindaban un marco bastante limitado, porque expresaban, de una vez por todas, cierta concepción del hombre y de la sociedad y excluían otras. Por ello, como lo dijo Richard Hofstadter: "Nuestro destino como nación no ha sido tener ideologías, sino ser una ideología".

En el curso del siglo XIX, desde Bancroft y Whitman hasta Theodore Roosevelt y Wilson, ha habido una incesante búsqueda de una mayor aclaración y autoidentificación, acompañada por subsiguientes repudios de las distintas imágenes de lo que constituyen Estados Unidos y el americanismo. Las nuevas experiencias, en conflicto

con el duro bloque de la ideología mencionada por Hofstadter y Hans Kohn, no han sido asimiladas totalmente, dejando así abierta la puerta para el advenimiento de la Buena Sociedad... unas veces en formas vulgares, otras en formas idealistas. Así continúa la serie de conmociones del siglo XIX; en realidad, está amplificada y más dramática. El resurgimiento del problema negro en un país que adula a la igualdad, la aparición de un imperio norteamericano, militar y económico, para una nación aislacionista en lo más profundo de su corazón, la irresistible marejada del estado de bienestar en una nación que se enorgullece de su individualismo económico y su iniciativa privada, la bomba de Hiroshima para la conciencia de una nación que se considera buena, inocente y moral: todas estas experiencias impiden el proceso de autoidentificación, llevan la confusión a la filosofía pública y enervan a los ciudadanos inteligentes.[10]

Por todas esas razones, pues, el compromiso del intelectual norteamericano con Utopía es muy fuerte. El espíritu de organización, la ingeniería social implícita en la compensación de puntos de vista e intereses entre los grupos de una sociedad pluralista, la creencia en fórmulas mágicas, que a un tiempo uncen el "mal" a la naturaleza y hacen productiva a esta última, el incesante esfuerzo por justificar a la sociedad norteamericana en términos de éxito, tales son los elementos principales que exhiben al intelectual como ingeniero social. El primero es que el país en sí fue construido sobre una concepción utópica de la naturaleza, la historia, la sociedad y el individuo (una naturaleza vencible, una idea ahistórica

10 ¿Qué se puede inferir, por ejemplo, de la afirmación de Peter Drucker, un panegirista de las grandes sociedades anónimas y de su ''filosofía de la dirección'' de nuevo cuño? ''La sociedad necesita un regreso a los valores espirituales, no para compensar los materiales, sino para hacerlos plenamente productivos''. Un crítico inglés llamó a esta frase, y todo el último capítulo del libro de Drucker *The Landmarks of Tomorrow*, ''la teología de la General Motors''. (John Caxton, en el *Manchester Guardian Weekly*, 11 de junio de 1959.)

de la historia, la buena sociedad, el individuo perfectible); el segundo es que, desde el principio, los intelectuales fueron integrados en la persecución de los objetivos sociales, o pasados por alto y excluidos; en ningún punto tuvieron la autoridad espiritual-intelectual-social de sus contrapartes europeas. En otros términos, no le hicieron el regalo de las danaides de la ideología a su nación: hallaron embutida esa ideología en la trama del país. No fueron ellos quienes eligieron.

Estudios tan recientes como los de David Riesman, William H. Whyte, C. Wright Mills, Walter Lippmann, indican en forma bastante exacta la creciente tendencia hacia la ingeniería social. Dos hechos dificultan sus análisis y les impiden ser profundos y exhaustivos: uno de ellos es que presentan a la ingeniería social como un fenómeno *nuevo* en la vida norteamericana, en realidad como una ruptura con el pasado: el hombre dirigido por otro contra el hombre dirigido por sí mismo, la ética de la sociedad anónima contra la ética protestante. El otro tipo de enfoque que oscurece necesariamente el problema es que esos escritores, y también otros, identifican toda la tendencia con la mentalidad tecnológica general que impregna el mundo de hoy. En ambos casos, un fenómeno específicamente norteamericano, o los rasgos norteamericanos de un fenómeno de amplitud mundial, no son examinados en su marco particular.

¿Cuáles son, pues, las características de los intelectuales e ingenieros sociales norteamericanos? Solo pueden mencionarse aquí unas pocas, las que son enumeradas usualmente por los críticos de la civilización norteamericana como "manipulación" de la vida, la opinión y el gusto. Tal es, después de todo, el tema elaborado por Riesman, Whyte, Mills, Lippmann, y también por Russell Kirk, Paul Tillich y muchos otros.

Para muchas otras partes del mundo, un sistema feudal o casi feudal ha articulado tradicionalmente las relaciones de poder entre los hombres y sus grupos o clases sociales. La obediencia, el respeto, la autoridad, etcétera, son los sentimientos naturales que diversas instituciones encarnaron y aplicaron y siguieron nutriendo en las almas de la gente. Cuando coinciden el poder y la auto-

ridad, pueden representar una fuerza terrible, pero todos los que se encuentran dentro de su esfera de influencia en cualquier nivel que sea poseen, por lo menos, un instrumento para medir su propia posición en la sociedad y en el sistema de poder que los rodea.

La existencia y autoafirmación de autoridad dista de ser una fuerza negativa, opresora, por más que se la pueda corromper, desde luego, como a cualquier otra institución. De hecho, la vida interior del hombre queda mutilada cuando se ve privada de toda sumisión a la autoridad, que lo orienta y libera de una imposible responsabilidad total y confianza en sí mismo. El gran actor francés Jean-Louis Barrault cuenta que, en sus años de aprendizaje, sentía tanta veneración por su maestro, Charles Dullin, que una noche, al encontrarse inesperadamente con él en la calle, retrocedió hasta la acequia, sintiéndose incapaz de afrontar al admirado y adorado maestro. Sin embargo, informa, las censuras de que lo hacía objeto Dullin eran más frecuentes que sus elogios; Dullin era un mentor muy severo y exigía de él, tanto como de sus demás discípulos, la perfección.

La ideología igualitaria de Estados Unidos priva por lo general al pueblo de la experiencia de la veneración y el respeto. Los psicólogos de niños, extranjeros y nativos, deducen usualmente de su contacto con la juventud norteamericana que sus tan discutidos y pregonados "desequilibrio e inseguridad psicológicos" provienen del hecho de que nunca se enfrentan con la autoridad: el padre y la madre siguen siendo siempre borrosas imágenes de permisividad, ya se sabe que el maestro no tiene ningún poder sobre los revoltosos, y el sistema de publicidad se especializa en lisonjear los caprichos de los grupos de adolescentes y casi adolescentes. Para el estudiante adolescente o universitario se cuida más aún la atmósfera cuando se hace pesar plenamente sobre él la ideología norteamericana, proveyéndolo de los primeros recursos manipulativos de adultos con que las auténticas diferencias entre los individuos pueden paliarse, azucararse, desgastarse o, lisa y llanamente, negarse.

Sin embargo, la autoridad existe y la sociedad se desmoronaría sin ella. Pero, como lo hace notar C. Wright Mills, "la autoridad es un poder explícito y obedecido voluntariamente; la manipulación es el ejercicio secreto del poder, desconocido para los que sufren su influencia", [11] o, podríamos rectificar, conocido para ellos, pero ocultado voluntariamente por el hábito social común y el consenso social. Es esa "persuasión oculta" la que, desarrollada hasta formar una red de relaciones manipulativas apenas distintas, crea el clima de la "dirección por otro" descrito por David Riesman. "La persona dirigida por otro está adiestrada para responder no tanto a la autoridad declarada como a las esperanzas interpersonales sutiles y con todo coactivas." ([22]) Riesman señala que ese adiestramiento en la manipulación y la aceptación de ser manipulado aparece en los primeros años: "El niño dirigido por otro aprende en la escuela a ocupar su sitio en una sociedad donde el grupo no se preocupa tanto de lo que produce como de sus relaciones internas de grupo, su moral de lucha" ([23]).

Como lo indica el popular libro de Vance Packard *Los persuasores ocultos*, la creencia más difundida es que la manipulación oculta es un método de los negocios y la publicidad norteamericanos, que lo ha introducido en la vida del país en general. La verdad es, más bien, que esas prácticas solo constituyen una aplicación de una tendencia más profunda, impuesta por la estructura democrática de la sociedad. En realidad, parece que la naturaleza utópica y apolítica de la ideología norteamericana, reforzada por la prosperidad económica, favo-

[11] *The Power Elite*, p. 317. El texto continúa así: "La manipulación se convierte en un problema dondequiera que los hombres tienen un poder concentrado y voluntarioso pero carecen de autoridad, o cuando, por cualquier motivo, no quieren usar abiertamente su poder... Pequeños círculos de hombres adoptan decisiones que necesitan ver por lo menos autorizadas por gente indiferente o intransigente sobre la cual no ejercen una autoridad explícita. Así, el pequeño círculo trata de manejar a esas personas haciéndoles aceptar de buena gana o apoyar con satisfacción sus decisiones... o, por lo menos, rechazar las posibles opiniones contrarias".

rece la despolitización de la vida, que, a su vez, facilita la manipulación. "Se podría admitir —escribe David Riesman— que la vida norteamericana puede ser suficientemente satisfactoria, hasta en el caso de muchos que militan en las filas de los ingresos más bajos, para justificar la indiferencia ante los esfuerzos políticos para el mejoramiento... Son lo bastante ricos y cómodos para permitirse más alimentos, más teléfonos, más viajes que la mayoría de las personas; en su seguridad, pueden permitirse más indiferencia política." ([24]) Tal era, asimismo, la tesis general de Samuel Lubell en dos de sus libros, *The Revolt of the Moderates* y *The Future of American Politics.*

Sus críticos formulan, pues, la acusación de que la sociedad norteamericana se deja llevar a la deriva hacia un estado de cosas en que los grupos ocultos la manejarán cada vez más, pero aun en nombre de los principios y valores ante los cuales esa sociedad ha aprendido a reaccionar favorablemente y que no pensaría en repudiar en forma franca. Walter Lippmann habla, por ejemplo, de un "seudo ambiente de noticias inexactas" que los medios de comunicación difunden por los cerebros de las personas y que es la precondición de la manipulación exitosa.

La otra precondición es más característica aún del escenario norteamericano. La mayoría de los norteamericanos cree —en realidad, ello es una tesis esencial de la filosofía pública— que las asociaciones privadas, voluntarias, debieran cumplir la tarea de dirigir las transacciones públicas y semipúblicas dondequiera el paso del gobierno y las instituciones consagradas sería harto pesado. Tal es también el dogma clásico del liberalismo inglés, desde Locke hasta J. S. Mill, y fue un concepto muy saludable mientras se lo pudo poner en práctica, es decir, en la era de los gobiernos débiles y estrechamente concebidos. Pero hoy, en la era de un gobierno ubicuo y coactivo, cuando ello sería más vitalmente importante aún, eso es cada vez menos factible, porque el voto de las masas en favor de una mayor intervención del gobierno se usa para frustrar la función de las asociaciones voluntarias privadas; los derechos de éstas sobreviven como derechos simbólicos y solo la sombra del poder influye sobre la prosperidad pública. Históricamente, esas asociaciones son excelentes sustitutos de la acción central; hoy tienden a convertirse en fachadas detrás de las cuales el público es adormecido por una apariencia de acción, hasta llegar a un estado que se podría llamar de *"pasividad por participación"*.[12]

En esas circunstancias, los grupos privados son reducidos a la impotencia, aunque, por fuera, su rol y actividad parecen importantes. El "espacio político" primitivo ocupado por ellos, con todo, es invadido por el gobierno y la burocracia, o por grupos de presión que disfrutan de apoyo gubernamental. Esos grupos se exhiben aún como asociaciones privadas y reclaman, cuando se presenta el caso, los privilegios que les otorga habitualmente una democracia a las minorías; pero, en realidad, consiguen el monopolio de la manipulación en importantes campos de acción y proscriben cualquier otro movimiento o disensión en esos sectores. Los grupos menores son reducidos a la impotencia o a la necesidad de usar el mismo lenguaje que la gran organización de presión y la burocracia gubernamental, de la cual no se los puede distinguir prácticamente. El resultado es que, en lo alto y lo bajo de la escala de las asociaciones privadas y semiprivadas, se desarrolla una apariencia de actividad —una seudoparticipación tal como lo exige el dogma de la democracia— sin que surjan ideas nuevas o una acción heterodoxa. Los términos tales como "dinamismo", "impacto", "pensamiento audaz e imaginativo", sirven, a menudo de buena fe, de velos para la inacción,

12 "Uno podría preguntarse si la profusión de información seguida por un debate no crea un sustituto de la acción en todos los dominios. El desarrollo del placer de la conversación en el tiempo libre no debe interpretarse como una preparación o consumación de la participación activa en la vida de sociedad, sino como un sustituto de esa participación. La inflación de la información recibida, dada y cambiada, puede causar la ilusión de que hacemos mucho por la sociedad; en realidad, solo *charlamos* sobre ella". (Riesman, en el simposio sobre la ciencia social norteamericana de *Esprit,* enero de 1959.)

el conformismo de las ideas, el temor a la originalidad. El manipulador sabe naturalmente que, en realidad, muy pocas personas se interesan por los asuntos públicos y que son menos aún los que tienen competencia para hacerlo; pero esto, en Estados Unidos, es ideológicamente inadmisible. Al público "intelectualizado" se le atribuye un saludable interés por los asuntos cívicos y generales, sea que esto lo respalden los votos, los resultados de las estadísticas, las encuestas, o no. Una de las consecuencias es una constante elevación artificial del interés y la participación: la otra es la afirmación —en la política, los negocios, la vida cultural— de que se llega a las decisiones importantes sobre la base de la consulta popular, del gusto de las masas, del promedio del público. Ocasionalmente se hace de pronto evidente lo vacío de esas afirmaciones: en 1959, cuando el "ultimátum" de los Soviets concentró la atención sobre Berlín, los encuestadores del *New York Times*, al realizar una gira por el país, descubrieron que aproximadamente el 40 % de la población de Estados Unidos ignoraba en absoluto la situación de Berlín.

Como lo hemos visto, resulta imposible diagnosticar los fracasos y lagunas de los intelectuales norteamericanos como síntomas de una enfermedad recién contraída. Hemos notado, por el contrario, que el desarrollo orgánico de la ingeniería social en Estados Unidos provino del papel tradicional de esos intelectuales, un papel que siempre han aceptado. Se han convertido en ingenieros sociales porque la sociedad solo los reconoció como expertos y especialistas y nunca les pidió que fueran directores ni guías.

Lo significativo es, precisamente, que los intelectuales norteamericanos hayan aceptado esas tareas y ese papel, así como aceptaron otras tareas en toda la historia del país. De simples "organizadores" se transformaron, cuando se sintió esa necesidad, en "reconstructores sociales" (Dewey, Holmes) al filo del siglo, y cincuenta años después en proveedores de la sociedad de masas y en formuladores de la nueva moral cívica del hombre socializado. En este sentido su condición, su objetivo y su mundo conceptual preanuncian la condición general del intelectual de mañana. A la luz de su experiencia, los intelectuales de muchas otras partes del mundo están empezando a estudiar sus sociedades y su propia posición en ellas.

NOTAS

IX. EL INTELECTUAL NORTEAMERICANO

(1) P. 87.
(2) "The Puritan Tradition", *Commentary*, agosto de 1958.
(3) Ibíd.
(4) *The Puritan Mind*, Ann Arbor, University Michigan Press, 1958, p. 26.
(5) *Man and Society in an Age of Reconstruction*, p. 84.
(6) *America and the Image of Europe*, Meridian Books, Nueva York, 1960, p. 174.
(7) HENRY B. PARKES, *The American Experience*, p. 7.
(8) OSCAR HANDLIN, *The Uprooted*, p. 115.
(9) Ibíd., p. 191.
(10) Obra citada, p. 10.
(11) *Essays*, I, 297.
(12) *American Catholic Dilemma.*
(13) MORTON WHITE, *Social Thought in America: The Revolt against Formalism*, p. 46.
(14) D. WILLIAMS, *What Present-day Theologians Are Thinking*, Harper & Brothers, Nueva York, 1952.
(15) "American Intellectuals: Their Politics and Status", *Daedalus*, verano de 1959.
(16) *Dilemmas of Politics*, p. 286.
(17) P. 469.
(18) *Exile's Return*, p. 209.
(19) *Lament for a Generation*, p. 162.
(20) *American Civilization*, 1957.
(21) *Congress and the American Tradition*, p. 89.
(22) *The Lonely Crowd*, p. 288.
(23) Ibíd., p. 85.
(24) Ibíd., p. 197.

CAPÍTULO X

EL INTELECTUAL EUROPEO

Para estudiar al intelectual europeo, resulta bastante conveniente empezar por ciertas comparaciones con su contraparte norteamericana. Ya desde fines del siglo XVIII, Estados Unidos se convirtió para los europeos en una suerte de espejo y de tentación que, a un tiempo, los atraía y los rechazaba. Veían en las condiciones de vida norteamericanas y en la sociedad norteamericana una Utopía, pero no tan lejana como para ser inconcebible en suelo europeo; en realidad, era una conclusión lógica de muchas teorías de pensadores del Viejo Mundo.

Cuando, en el siglo XX, Estados Unidos desarrolló algunas de las características que les resultaban inquietantes a los europeos, el materialismo, la cultura mercantilizada, la democracia de masas, la victoria del cientificismo sobre el sentimiento trágico de la vida, los intelectuales del Viejo Mundo comprendieron que, al mirar a Estados Unidos, contemplaban su propio futuro (1). Desde entonces, es decir, desde fines de la Primera Guerra Mundial, la cuestión se convirtió en saber *hasta cuándo* podrá Europa resistir a la "americanización"; y hasta hubo que remodelar esta interrogante, después de la Segunda Guerra Mundial, en estos términos: *¿en qué formas* influirá la "americanización" sobre Europa?

Ahora bien: el término "americanización" no debe ser interpretado en el sentido de que solo significa la influencia de Estados Unidos sobre Europa, el impacto de los soldados expedicionarios y del tipo de vida norteamericano. Debajo de estas palabras que son, en sí, una

fórmula, hallan cómodo refugio muchas preocupaciones: la relación de las *élites* con las masas, la extensión del concepto democrático a las políticas de la cultura, las técnicas de la despersonalización, la obsesión por la ciencia, los usos superficiales de las horas libres y, finalmente, toda la red de las relaciones sociales que deriva de conceptos aceptados y enseñados.

Pero el fin de la Segunda Guerra Mundial vio una complicación inesperada del problema de la "americanización". En realidad, a mediados de siglo se les hizo evidente a los intelectuales europeos que no se trataba solamente de elegir o rechazar la influencia norteamericana, sino también de comprender que el futuro señalaba, en forma inexorable, las sociedades de masas y los valores de masas. En otros términos, se debió comprender que Estados Unidos no era el único "invasor" extraeuropeo, sino que Europa era atacada también por la Unión Soviética, otra potencia que, por su filosofía y sus valores, sus objetivos y sus técnicas, era ajena al continente, aunque geográficamente figuraba en el mismo mapa. Antes de la Segunda Guerra Mundial, y debido a la hostilidad al fascismo, los intelectuales de Europa ignoraban simplemente que, en las fronteras orientales, se estaba construyendo una sociedad de masas: para ellos, la Unión Soviética seguía siendo la Rusia de Gogol y de Dostoievsky, combinada con la de Lenín, Trotsky, Lunacharsky, Chicherin, es decir, de los caballeros y eruditos occidentalizados, tanto más desconcertantes cuanto que sus ideas eran revolucionarias.

Pero alrededor de 1950 se hizo evidente, de pronto, que no era accidental el hecho de que el mundo —y Europa— hubiese llegado a dividirse entre dos superpotencias, de historia y evolución muy distintas, pero que se parecían en muchos aspectos inquietantes. Se citaron afirmaciones de Tocqueville, Marx, Disraeli, Danilevsky, en que se vaticinaba la aparición de Estados Unidos y Rusia como árbitros del mundo, [1] y se agregaron nuevas observaciones que trataban de aclarar la naturaleza ideológica de ambos. Poco a poco se advirtió que, más allá de los rótulos obvios —"capitalismo" para el uno, "comunismo" para el otro— ambos gigantes tenían un optimismo común con respecto al futuro de la humanidad como sociedad universal, una creencia común en la perfectibilidad de los hombres mediante la educación, la ilustración social y la mentalidad comunitaria, y una confianza igualmente grande en que una filosofía pública científica conduce al progreso y la cooperación.

Para llegar a esas conclusiones, los intelectuales europeos más lúcidos tenían que desechar sus prejuicios favorables al marxismo y hostiles al capitalismo, y establecer sobre nuevas bases su crítica de la sociedad de masas en general. Como no habían tenido una experiencia directa de la civilización de masas y la democracia de masas, tenían que aprender de los viajes, las experiencias sucedáneas, los contactos culturales y los sucesos políticos que, detrás de los viejos términos —capitalismo, comunismo, socialismo—, la abrumadora realidad del siglo es la sociedad de masas, la mentalidad que de ella emana, las técnicas que estimula. Naturalmente, la diferencia era enorme si la sociedad de masas había sido concebida en la libertad o en la esclavitud; desde la garantía de los derechos civiles hasta la implacable totalitarización de la sociedad, la distancia debía ser medida en años-luz. Pero para el intelectual europeo, que no conocía íntimamente a Estados Unidos ni a la Rusia Soviética, solo tendían a destacarse las características de ambas naciones que indicaban una actitud común ante la vida: la uniformación mediante un partido ubicuo o intereses comerciales ubicuos; el entusiasmo oficial por el hombre comunista o el hombre de la calle; el énfasis en las realizaciones materiales; el hecho de desalentar la

1 "El porvenir del mundo está entre esos dos grandes imperios (Estados Unidos y Rusia) —dijo Adolphe Thiers, hace más de cien años—. Algún día, ambos chocarán y la gente verá una lucha de la cual no puede dar idea alguna el pasado, por lo menos en cuanto se refiere a las masas en juego y al impacto físico. Pero la época de los grandes fenómenos morales ha pasado". (Sainte-Beuve, en *Cahiers*, 19 de diciembre de 1847.)

vida interior; el uso de consignas embrutecedoras, etcétera.

En 1954, André Malraux, un intelectual europeo representativo, admitió en un reportaje que la influencia de Estados Unidos no es el gran interrogante que enfrenta Europa. Lo importante, dijo, es que la civilización en formación está ligada al mundo entero. En opinión de Malraux, el problema se presentaba como una "integración de los moldes nuevos con los siempre vivos". Y cuando lo exhortaron a definir la naturaleza de ese molde, el valor específicamente europeo, llegó a la conclusión, disculpándose por la simplificación pero con mucha firmeza, de que ese valor, expresado mejor que nadie por Miguel Ángel, es la "voluntad de trascendencia", la creación con "una resonancia heroica y trágica".

Sin embargo, otro escritor-intelectual europeo, Aldous Huxley —quien, cosa significativa, ha tenido una directa y larga experiencia en Estados Unidos—, ha llegado a la inquietante conclusión de que la cultura, es decir, el hombre interior, no puede sobrevivir sin tragedia, es decir, fuera de la sociedad tradicional, donde prevalecen las relaciones humanas y no la organización científica. Tal es la desencantada afirmación del Fiscalizador del Mundo en el *Brave New World,* del cual ha sido eliminado todo lo incalculable, la última onza de libertad y por lo tanto la inquietud que acompaña a la labor creadora. Huxley expresó aquí el pensamiento secreto, el trágico *déchirement* de la conciencia del intelectual europeo a mediados de siglo, cuando rechaza tanto la solución norteamericana como la de los Soviets, pero se siente impulsado irresistiblemente en la dirección de la sociedad de masas que representa.

"En años recientes —expresó el profesor Seymour Lipset en *The New York Times* (1958)— al parecerse más Europa a Estados Unidos en su estructura económica y de clases, a muchos intelectuales europeos los ha desesperado el rápido crecimiento de patrones populares análogos de cultura en sus propios países. Quizás el desarrollo de la cultura de masas en Europa sea el resultado del hecho de que, por primera vez, las clases inferiores tienen dinero y tiempo suficientes para hacer sentir sus propias exigencias en el mercado de la cultura." En realidad, innumerables síntomas de "americanización" así comprendida podrían ser presentados en un imponente despliegue de pruebas. En diversas encuestas se cita a obreros franceses que prefieren las novelas norteamericanas a las francesas "porque están escritas de tal modo que la gente sencilla puede entenderlas"; un emigrado ex alemán, Frederick Morton, cita a un joven escritor alemán que le dijo: "Ya no hay una sociedad sobre la cual escribir. Hace años, uno sabía cuál era su situación: los campesinos leían la Biblia; la burguesía leía a Goethe; los locos leían *Mein Kampf*. Ahora la gente ya no tiene opiniones: tiene heladeras. En vez de ilusiones, tenemos televisión, en vez de tradición, el Volkswagen. La única manera de captar el espíritu de los tiempos es escribir un manual sobre los artefactos domésticos". En Inglaterra, detrás de la fachada de una "sociedad deferente" (como la llamaba Bagehot), en la cual las clases superiores fijaban las formas externas de vida, la cultura de masas está haciendo profundas incursiones, llevando los proyectos de viviendas alrededor de las grandes ciudades. La prensa sensacionalista y los programas vulgares de televisión son el alimento cotidiano de millones de ingleses, mientras que el público lector de libros ha ido disminuyendo constantemente en número desde la guerra y como resultado de las medidas fiscales de posguerra.

Raymond Aron observó que, en la Europa de posguerra, los problemas de la producción, la mejor distribución de la riqueza y el status social preocupan más a la gente que las ideologías. Tanto la izquierda como la derecha evocan el espectro del *tecnócrata* (otra imagen "norteamericana"), el despolitizado experto en eficiencia que sacrifica, o lisa y llanamente pasa por alto, los valores encarnados en un largo legado cultural. Su presencia misma indica profundos cambios estructurales futuros, de los cuales no sería el menor el colocar la economía europea sobre una base continental, alentando la producción en masa y haciendo peligrar la diversidad cultural, hasta ahora tesoro e imagen de Europa. La pérdida de imperios (por Inglaterra, Francia, Holanda,

Bélgica, Italia) y del interior de la Europa Oriental (fuente de materias primas, así como mercado de productos acabados) obliga por igual a las naciones del oeste de Europa a formar mayores unidades económicas y a fortalecerlas con diversas medidas políticas destinadas a constituir, en definitiva, una especie de federación.

El Plan Marshall ha abierto el mercado europeo a la industria norteamericana, pero también a las firmas de desarrollo, los métodos de producción y las pautas de comercialización y publicidad. Al principio, el Plan Marshall parecía ser una solución *ad hoc*, un experimento de alcance limitado; Raymond Aron pudo escribir hace pocos años que las técnicas industriales norteamericanas pertenecen a una era que la industria europea no ha alcanzado todavía. "Los obreros y los intelectuales desconfían de la concentración en la productividad —expresó—: los primeros sospechan una forma sutil de explotación; los segundos temen por la supervivencia de los valores culturales."

La aparición del Mercado Común modificó esta situación casi de la noche a la mañana. La "pequeña Europa" de las seis naciones comenzó a adoptar las sospechosas técnicas norteamericanas y a sentirse al mismo tiempo más fuerte frente al formidable tío rico. Lo que es más, su estabilidad y su política de salarios relativamente bajos han hecho de ella un campo deseable para la inversión industrial norteamericana; plantas de producción íntegras son trasladadas a través del océano de Estados Unidos a Europa, huyendo de los altos salarios impuestos por la política obrera norteamericana y hallando un nuevo mercado para sus productos. Para mencionar solo un ejemplo, pero un ejemplo que causará un impacto de largo alcance sobre todo el tipo de vida europeo, se han instalado fábricas de IBM en Milán, Berlín Oeste, Stuttgart y Francia, destinadas a satisfacer la demanda del nuevo consumidor de, entre otras cosas, sistemas de tarjetas electrónicas usadas en la administración, los negocios, las escuelas, etcétera.

La consecuencia será doble: los obreros norteamericanos hallarán necesario finalmente presionar a los obreros europeos para que exijan mayores salarios y, con ello,

"americanicen" su nivel de vida. Como es improbable que las fábricas norteamericanas abandonen un mercado recién conquistado, este eventual aumento de los salarios no afectará la afluencia del capital norteamericano, pero derivará en una nueva pauta industrial: en vez de la americanización de Europa, hablaremos entonces de una "atlantización" de ambos continentes. Una vez más, podemos citar a Malraux, quien dijo que nunca se toma una cultura como un todo: "la nueva cultura no es la suma total de las que la han precedido, sino su metamorfosis".

Frente a esta nueva civilización que se desarrolla, el intelectual europeo tiene sentimientos contradictorios. En términos generales, se siente inclinado a pensar que los valores incrustados en la trama de la vida europea se quedarán allí indefinidamente. Su memoria histórica y las vicisitudes de su propia época le dirán que solo cambia la superficie, que en la condición humana hay constantes que modelan la vida de los individuos y las sociedades. Al margen de su propio marco de referencia, anota la existencia de otras dos sociedades —ambas de origen europeo, pero desarraigadas y en cierto sentido inseguras aún de sí mismas— en que los intelectuales afirman que han creado por lo menos la imagen del hombre futuro, el hombre ideal, y para concretar al cual trabajan sin ayuda de nadie y con una decisión de fanáticos. En contraste con ellos, el intelectual europeo no tiene una finalidad clara, una imagen exclusiva del hombre, porque su conciencia es constituida por capas de imágenes históricas superpuestas de muchos tipos igualmente valiosos, únicos e irreconciliables. Considera a todas las aspiraciones tendientes —pero solo *tendientes*— a un ideal platónico, sin alcanzarlo nunca, pero confiando siempre en que existe. La incurable herida de todas sus meditaciones es el conocimiento de que el fracaso existe y de que es humano; su única ventaja sobre los demás es que no teme a la cultura y no procura eliminarla.

Su conocimiento de que el fracaso existe le enseña que las civilizaciones son mortales y también que su equili-

brio interior depende de ciertos elementos de divinidad y humanidad internos. Por eso, el problema de la *diversidad* se plantea como una condición de la libertad y es condicionado, a su vez, por ella. La gran advertencia de Ortega y Gasset se dirigía contra la absorción de los valores de la civilización por la uniformidad de las masas; y él comprendía el debilitamiento del elemento numínico en Occidente, manifiesto en la deshumanización del arte, que ya no encuentra alimento en un universo despojado de pasiones y emociones, un mundo de objetos con los cuales no es posible un comercio humano".[2] Un "Brave New World".

¿Está condenada, pues, Europa a la anarquía, al amor imposible de tipos y aspiraciones contradictorios? Christopher Dawson ha escrito que "la cultura europea puede soportar un grado mucho mayor de tensión interna que otras civilizaciones sin perder su sentido de la continuidad y la comunidad. Esto se debe en gran parte al hecho de que, en tiempos pasados, las religiones e ideologías opuestas de Occidente tenían un origen común y compartían ciertos principios y creencias comunes". Denis de Rougemont expresó un punto de vista análogo cuando escribió que, en la Europa de mañana, las diversidades y variedades locales "no deben mantenerse aisladas ni mezclarse, sino permanecer en tensión. La salud de Europa exige que navegue entre el Escila de los particularismos y el Caribdis del centralismo nivelador".

Por eso, pensadores eminentes admiten que la esencia de Europa es un *estado de tensión*, no una ideología común. La tensión existe en el pasado histórico del continente, entre sus raíces filosóficas en Platón contra Aristóteles, el genio griego y el romano, el elemento bárbaro y la madurez de la civilización. El propio cristianismo llevó esta tensión en su seno cuando le asignó al ser humano ideales inalcanzables de bondad angélica, mientras permitía que lo atacaran las tentaciones de su libertad. La castidad, el honor, el sacrificio, el carisma; San Bernardo, Don Quijote, Miguel Ángel, Goethe, todos ellos representan un enorme esfuerzo para habérselas con el material humano y sojuzgarlo, al precio de separarse de la comunidad humana.

Sin embargo, esta misma separación cobraba usualmente formas públicas, pero exclusivas. La trascendencia logró la largamente anhelada fraternidad y la distinción buscó naturalmente el consuelo del orden, el código y el privilegio. Toda la estructura de la sociedad alentó este proceso de formación de *élite*, en parte porque hallaba en él una justificación de la desigualdad.

La crisis sobrevino cuando empezaron a poner en tela de juicio la propia *desigualdad*. La clase intelectual de Europa, concentrada desde hacía mucho tiempo en la preparación de una rebelión prometeica, se vio tomada con todo de sorpresa cuando advirtió que la nueva realidad, la sociedad que surgía, estaba pronta a desbordar los moldes de las antiguas clases. La experiencia y sabiduría históricas fueron ordenadas por una jerarquía de valores en que el individuo se hallaba aparte y por encima de la comunidad, entrando en una relación dialéctica con ella. Por su intermedio, los valores se hicieron accesibles a la comunidad; su espíritu era el receptáculo y el lugar de discriminación indispensables.

Las nuevas sociedades que se formaron fuera de Europa se basaban, como lo hemos visto, en premisas distintas. Estados Unidos representaba la igualdad y la prosperidad; la Rusia Soviética debía llegar a ser el hogar del comunista que convierte cada idea en una nueva forma de la realidad (así como, según la frase de Lenín, debía usar su oro como mosaicos para los pisos de su lavatorio). El instrumento de la transformación en ambas sociedades eran la ciencia y la tecnología, que se hicieran indispensables para sojuzgar vastos espacios, para explotar y producir riqueza, para la presencia de millones de seres como obreros y consumidores.

Prosperidad, ciencia, tecnología, el hombre natural. Ninguno de ellos es ajeno al continente europeo, pero

2 En la novela moderna "se trata de pintar a un hombre que se parezca lo menos posible a un hombre". *La deshumanización del arte*, p. 20.)
"Asistimos al drama real de unas ideas como tales, de unos fantasmas subjetivos que gesticulan en la mente de un autor", p. 36.

se puede decir que han existido allí como tentaciones más bien que como realidades. Sin embargo, las transformaciones de estas últimas décadas, el contacto más estrecho con la sociedad norteamericana y el sistema soviético, la derrota sufrida por las ideas del intelectual europeo y el consiguiente sentimiento de inferioridad y, finalmente, la "rebelión" de las masas europeas han hecho aflorar los conflictos latentes.

Una condición importante de esto fue que los intelectuales europeos lograran una nueva visión social. Después de la guerra, y mientras los ejércitos de otros continentes estaban acantonados en su suelo, aquéllos se vieron forzados a zafarse de su aislamiento nacional y a reconocer una nueva dimensión, de proporciones europeas. Tuvieron que descubrir a Europa bajo una nueva luz, la luz bajo la cual la miraban los norteamericanos, los rusos, los canadienses. El resultado fue una *conciencia continental*, un conocimiento de la analogía en vez de las preocupaciones y diferencias locales.

Una segunda condición era que, por primera vez en Europa, el problema de la colectividad contra el individuo debía ser planteado en formas no políticas, digamos culturales. A través de los cataclismos políticos, militares y sociales, nunca se discutió la supremacía de la gente culta sobre la inculta. Hoy Europa está invadida por una nueva clase media, es decir, desde el punto de vista de los intelectuales, un nuevo público, más escolares y más gente que informar y divertir. La vida cultural, hasta ahora dominio de grupos limitados, debe ser abierta a gran número de personas.

Los intelectuales de Europa están resueltos a conservar en sus manos la iniciativa, pero se trata de una tarea difícil por dos razones.

Por primera vez durante siglos (desde el renacimiento árabe de comienzos de la Edad Media, para ser exactos), Europa se encuentra, en aspectos importantes, en el del alumno más bien que en el del maestro. Sea cual fuere su orgullo cultural, desde Estados Unidos y la Rusia Soviética, está penetrando en el Viejo Mundo una nueva política cultural destinada a millones de personas y adaptada a su nivel, nuevas técnicas para tratar con

las masas y los problemas de masas. La ventaja de esto es que Europa está en condiciones de elegir, adoptar y desechar, y de tratar de elaborar una solución *europea*. Sin embargo, sus manos ya no están totalmente libres porque —y aquí llegamos a la segunda razón de la dificultad de la tarea— las nuevas horas libres engendran su propio mundo, sus especialistas, sus manipuladores y su gusto. Tarde o temprano, los intelectuales europeos tendrán que descubrir que las nuevas clases —o la ubicua clase media sobre el modelo norteamericano— pueden no sentirse satisfechas con la extensión de los beneficios culturales tradicionales y exigir un nuevo concepto y un nuevo enfoque.

Juzgándolo igualmente por el ejemplo norteamericano (y por la fiebre de producción patente en los discursos de los funcionarios soviéticos), es muy probable que este nuevo concepto sea el de la cultura de masas. Hasta aquí solo pueden advertirse ejemplos aislados de esto, ya que lo que forma la esencia de la cultura de masas, la obsesión por los *objetos*, (correspondiente a la vacuidad espiritual), podría no desarrollarse en una escala realmente grande. Pero puede suponerse que esto solo ha tropezado con obstáculos técnicos, que pronto serán superados. En ese momento, los consumidores y poseedores de esos objetos estarán en condiciones de imponer sus preferencias y valores, y estos últimos, a su vez, estarán sujetos a una manipulación por la nueva clase de ingenieros sociales.

Por eso, el intelectual europeo está en camino de sentir el conflicto entre la prosperidad engendrada por la tecnología por un lado y los valores de la jerarquía y la cultura por otro. Pero esta experiencia no es tan evidente como parece; no es tan evidente como lo es, por ejemplo, para algunos críticos norteamericanos de la sociedad de masas. El intelectual europeo está habituado a una indiscutida jefatura espiritual e intelectual. Ha heredado el privilegio del respeto debido a la casta sacerdotal en las sociedades tradicionales y al del respeto, más moderno, debido a los formuladores y sistematizadores de las ideologías de clase. Aún hoy basta con comparar su posición y su prestigio —como profe-

sor, escritor, artista, pensador, periodista, ideólogo de partido— con los de su contraparte norteamericana, para comprender sus opiniones sobre la sociedad y su porvenir. Tiene conciencia de que está desposado aún con el ideal de la realización y excelencia individuales, mientras que el intelectual norteamericano se entrega a la mercantilización y al espíritu de equipo y el intelectual soviético a la subordinación total a las directivas del partido.

Pero la encumbrada posición del intelectual europeo le impide comprender a la futura sociedad de masas. Con cierta simplificación podríamos decir que tiende a valuar las fuerzas sociales como movimientos ideológicos, es decir, esencialmente como agitaciones del espíritu. Asimismo en contraste con el intelectual norteamericano, inclinado a examinar y juzgar los movimientos de la historia observando el *sustrato material*, el pensador europeo considera que los domina cuando capta su *refracción filosófica*. Mientras que el intelectual norteamericano se contenta con la acción moderada y una actuación menor en el enorme tablero de ajedrez de la sociedad y busca el mimetismo de la burocracia y el trabajo en comité para no ser visible, el intelectual europeo elabora sistemas por adelantado y por encima del nivel de las verdaderas transformaciones sociales y espera en la esquina siguiente que la realidad los alcance.

De ahí el ambiguo sentimiento con el cual espera el cambio: la *aprensión* ante las transformaciones y la *impaciencia* cuando no se presentan como las espera. Mientras tanto, los que querrían hacer más lento el ritmo de la historia (tradicionalistas, derechistas políticos) y aquellos en quienes la expectativa vence al temor (progresistas, izquierdistas políticos) libran una batalla verbal, condenando o justificando cambios que ni siquiera se han producido aún. Esta batalla no es inútil: por esotérico y teórico que ello pueda parecer, contribuye al esclarecimiento conceptual de hechos previstos, en realidad para mantener vivos los "hechos siempre vivientes" de los cuales Malraux dijo que deben encauzar los nuevos.

A fin de describir la problemática del intelectual europeo, debemos empezar por comprender la situación en que se encuentra. A su alrededor, los rasgos característicos de una sociedad de masas se desarrollan más cabalmente cada día, con creciente asertividad. Las condiciones de la industria de masas y diversiones de masas están dadas; la consagración institucional de esas realidades económicas y sociales no puede postergarse indefinidamente; en realidad, ya está bosquejada en los documentos fundadores del Mercado Común y otras organizaciones cooperativas tales como el Euratom, la Eurovisión y la O.E.C.E.

Pero hemos hecho notar en los capítulos relativos a la ingeniería social, la coexistencia planetaria y la ideología, que esas realidades e instituciones son el fruto natural de una ideología colectivista en desarrollo y que, a su vez, aportan su parte al fortalecimiento y articulación de esa ideología. Y aunque ya hemos dicho que la "esencia de Europa es un estado de tensión, no una ideología común", el problema que afrontan hoy los europeos es si las ventajas de la cohesión social no favorecen de una manera abrumadora las soluciones colectivistas.

En cuanto a estas últimas, los europeos han tenido en el pasado reciente una amplia experiencia. Por eso rechazan el principio totalitario, como las naciones del este de Europa que, a pesar de los años de opresión y adoctrinamiento y de la constante amenaza de las armas soviéticas, persisten en una especie de resistencia pasiva, que se revela en el atraso de la producción, en el problema agrícola permanentemente agudo y en una atmósfera de *homo homini lupus*, una indiferencia general con respecto al bienestar colectivo. Pero, por razones ya enumeradas en este capítulo, el intelectual europeo advierte que el mundo ha entrado en una era de organización de masas y una correlativa ideología de masas. Sus esfuerzos actualmente tienden a dominar los factores en juego, conciliándolos con los valores tradicionales y poniendo en guardia cuando ello parece imposible.

Parece haber tres reacciones intelectuales frente a los problemas del presente y cada una ostenta esos factores. Están la *humanización de la tecnología*, el *humanismo existencial* y el *humanismo religioso*. En el centro de cada cual, la preocupación fundamental es la sostenida por Malraux en un discurso pronunciado en la UNESCO: "El problema que afrontamos hoy es saber si, en este viejo continente, el hombre está muerto o vivo".

1) Para muchos intelectuales europeos, acaso para la mayoría, la crisis de nuestro tiempo está expresada en el poema de Goethe *Der Zauberlehrling*. Las fuerzas físicas liberadas por las sucesivas revoluciones científicas e industriales han llegado a ser, en su opinión, ingobernables: el *individuo* ve radicalmente modificada la trama de su existencia por la intrusión de la tecnología entre él como persona humana y el mundo de la naturaleza y el de sus semejantes; la *colectividad* se ve reagrupada con vistas a una producción más eficaz y, al perder sus raíces, es explotada con tanta mayor facilidad por gente que tiene un mejor comando de las máquinas y de las relaciones de producción que establecen.

Además, la liberación de las fuerzas físicas y la dominación de la tecnología han modificado el conocimiento *psicológico* del individuo y también las interrelaciones psicológicas entre los miembros de la sociedad. El mundo de las máquinas y la mentalidad tecnológica han introducido un elemento de artificialidad en la vida humana, cuya consecuencia es cierta pérdida de equilibrio, una falsa conciencia. Si se sigue la intuición del marxismo y se concibe a la civilización moderna como el epifenómeno de la producción industrial, el obrero se convierte, como dice Marx, en "el miembro vivo de un mecanismo muerto".

En esas condiciones, la propia psicología se trueca en mecanicista y ayuda a establecer la disciplina tecnológica que aliena más al hombre de sus funciones normales. "¡Cuidado! —gritó Bernanos, en una de sus proféticas obras—. Entre todas las técnicas, hay una técnica

de la disciplina para la cual no basta con la simple obediencia al pasado. La obediencia se obtenía usualmente con toda suerte de métodos empíricos, de modo que podemos decir que no era tanto una disciplina como un desorden moderado. La técnica, en cambio, insistirá tarde o temprano en formar a sus propios colaboradores, que le pertenecerán en cuerpo y alma, que aceptarán sin discusión el concepto técnico del orden, la vida y la razón de vivir. En un mundo dedicado íntegramente a la Eficacia y la Producción, es imperativo que cada ciudadano, desde su nacimiento, sea consagrado a los mismos dioses. La técnica no puede ser discutida, ya que las soluciones que impone son, por definición, las más prácticas." ([2])

Es comprensible que en Europa, donde la tecnología ha sido una *tentación* desde los tiempos de los griegos, y donde, cuando se materializó mediante la industria, chocó con los métodos tradicionales, representa un desafío para los hombres que piensan, un desafío total que exige una respuesta total. También resulta comprensible que solo la actual generación se ha comprometido lo suficiente en el fenómeno tecnológico —mediante la guerra, la desocupación y la industrialización acelerada— para captar algunas de su más desconcertantes inferencias. Tanto Gabriel Marcel como Romano Guardini hacen notar que, en el siglo XIX, ayudaron al alumbramiento de la tecnología comadronas que nunca habían sido dominadas por la mentalidad tecnológica. Solo en nuestros tiempos, la tecnología y los recursos manipulativos mecano-humanos han formado una alianza en que la línea de separación entre el ser humano y sus herramientas ya no se puede distinguir claramente.

Hemos visto en el capítulo III cómo ha embutido este fenómeno Marx en el núcleo de su sistema y cómo denunció éste —y creyó remediar— la alienación, no solo bajo el capitalismo, sino en toda la condición humana, de una vez por todas. Las ideas de Marx sobre este punto eran de tanta influencia que se las encuentra inevitablemente en la base de todas las teorías modernas que cuestionan la tecnología, el sistema de producción

y la estructura de la sociedad que llevan la deshumanización del hombre. Pero el problema, hasta sin los comentarios marxistas, es auténtico y acapara la atención de muchos pensadores de primera línea.

Humanismo tecnológico es una expresión en que ambos términos se subrayan por igual. El intelectual europeo está convencido hoy de que la civilización tecnológica y el mundo moderno adonde penetra para ser inseparable de él son realidades en las cuales el hombre debe llegar a un avenimiento, que debe dominar. La "humanización" de la máquina y las condiciones creadas por ella le parecen la tarea suprema, ya que la ausencia de esos esfuerzos solo facilitaría la conquista por el tecnólogo no ideológico y el tecnócrata ávido de poder... el nombre que se le da en Europa al "ingeniero social".

Este proyecto halla su lugar natural en la ambición más amplia de la filosofía de conciliar al sujeto con el objeto en una síntesis superior. De ahí que la fenomenología de Husserl se haya constituido en la justificación especulativa de la empresa, en la garantía de que el ser humano puede mirar con simpatía el mundo de los objetos, creado por la naturaleza o por las manos del hombre. El eco husserliano se percibe en las palabras de E. Mounier cuando sostiene que la persona humana es a un tiempo natural (sumergida en el mundo físico) y trascendental. Pero el hombre conserva su independencia frente al mundo natural: "La explotación de la naturaleza por el hombre no está destinada a erigir sobre la red del determinismo natural otra maraña de reflejos condicionados"; sin embargo, respeta los objetos que lo rodean: "ser convertidas en simplemente útiles para la ganancia, priva a las cosas en sí de la dignidad intrínseca que los poetas, por ejemplo, ven en ellas" (3). Y agrega que, cuando degradamos los objetos, terminamos por degradar también las relaciones humanas, ya que, en cierto nivel importante, aquéllos expresan y simbolizan esas relaciones.

Sin embargo, las máquinas no son simples objetos; por una parte representan una etapa ya retirada del mundo de la creación y son unos manipuladores soberanamente

inteligentes de ese mundo; por otra, mecanizan hasta las relaciones humanas, sometiendo a los obreros a un contacto inhumano entre sí. Mounier ha llegado a decir que "el desarrollo de la máquina ha puesto en tela de juicio toda la condición humana" (4). Pero luego ha añadido que un "antimaquinismo" sistemático es una invención burguesa.

En realidad se ha sostenido, con razón o sin ella, que hay una distinción básica entre la clase media y la mentalidad socialista en sus respectivas acusaciones a la máquina y a la civilización industrial. La izquierda política en Europa, siguiendo a Marx, ha concentrado su ataque contra el uso capitalista de la máquina, es decir, la propiedad privada, la imposición de cuotas de producción y reglas de trabajo desde arriba, el sistema caótico y falto de coordinación de la producción para la ganancia y el mercado libre. La derecha política, por su parte, acusa a la máquina de ser el símbolo de las preocupaciones materialistas, la voracidad económica y el culto de Mammón. "Debe hacerse que el hombre aborrezca a la máquina, que es una vida orientada por la idea de la producción, la eficiencia y la ganancia", ha expresado Bernanos (5).

Por eso la derecha clásica pondría a la máquina en una especie de cuarentena social, como algo impuro con lo cual el contacto debe ser mínimo, porque ningún sistema político está a salvo de su poder de corrupción. "El capitalismo, la democracia, el fascismo, todos ellos pueden ser destruidos desde dentro por la mentalidad tecnológica", ha escrito F. W. Juenger. La izquierda clásica, por el contrario, ha visto en la máquina el medio con el cual la contradicción entre el capital y el trabajo se agudiza insoportablemente y por lo tanto la considera el instrumento de conquista de toda la sociedad por la clase trabajadora.

El humanismo tecnológico se ha beneficiado innegablemente con ambas concepciones: de la izquierda ha tomado la idea de que el obrero que modela el material y maneja las herramientas debe estar en armonía con ambos; de la derecha ha aprendido a desconfiar de la

mentalidad tecnológica hasta en una sociedad donde prevalecen las condiciones materiales. Ha puesto en evidencia cierta originalidad al comprender que el mundo de las máquinas y el de los hombres guardan una estrecha relación, de modo que la expresión "civilización industrial" indica una unidad necesaria, no una separación, una contradicción.

En Europa, de acuerdo con los humanistas tecnológicos, "cultura" ha llegado a simbolizar un sistema opuesto al de "tecnología". Se lo presenta, dice Jean Lacroix, "como un sistema para la defensa del hombre, dando a entender que los objetos técnicos no contienen una realidad humana". Pero, observa, "si la cultura sigue siendo simplemente lo que ha sido de un modo tradicional, es falsa porque ya no conforma las actitudes del hombre en la civilización moderna... La nueva filosofía está predestinada, por eso, a reintegrar lo *técnico* dentro de una idea aumentada de lo *cultural*... Ninguna cultura puede existir si nuestra preocupación se desvía de nuestra realización objetiva".

También Simone Weil, en cuya persona han armonizado tan hermosamente las más altas preocupaciones intelectuales con el esfuerzo por comprender la vida de los obreros, esperaba poner fin a la "alienación mediante el trabajo" con un "rearraigo" (*ré-enracinement*) en el mundo de los objetos. Hablaba del hombre que " se traba en lucha con la naturaleza y se afirma como el único ser vivo del universo creado". "¡Qué maravillosa plenitud podría alcanzar la vida mediante una civilización en que el trabajo constituyera el acto humano *par excellence!*" ([6])

La preocupación principal de los humanistas del trabajo es lograr una sociedad sin distinciones de clase, riqueza o educación, basada en la supremacía, en la "nobleza" del trabajo en sus formas rehabilitadas. En otros términos, el humanismo tecnológico concluye por hablar el lenguaje de Utopía (y, con harta frecuencia, el de Marx), ya que, para mencionar solo un punto que debilita sus argumentos, actualmente, bajo el impacto de

nuevos inventos tecnológicos, el trabajo se está volviendo más diferenciado que menos.

Los humanistas tecnológicos tienen en su programa muchos ideales elevados: hablan de la máquina dotada de "alma", de la conciliación de las especialidades mediante la unidad de la ciencia, de eliminar la distinción entre el trabajo intelectual y el manual, entre las tareas serviles y las nobles. Asimismo muestran nostalgia de la era preindustrial, precapitalista, en que el conocimiento artesanal era compatible con la dignidad personal y el orgullo de la realización, y el trabajo no era fragmentado por una división del trabajo excesiva. Esperan que penetre en la verdadera democracia una era tecnológico-humanista, en que la *"élite* funcional" se mantenga en estrecho contacto con las masas y se renueve sin cesar mediante el reclutamiento en esta fuente. [8]

Por eso las tesis de los humanistas tecnológicos no difieren esencialmente de los temas analizados en los capítulos sobre marxismo y sobre la ideología planetaria. También ellas son predicadas sobre la intelectualización de las masas y la humanización de la tecnología. "En un estado de cultura realmente humanista (no capitalista), las cosas del mundo estarían proporcionadas al hombre" —ha declarado Maritain, considerado el mentor de muchos humanistas tecnológicos— ([7]). Y Jean Lacroix llevó esta creencia un paso más cerca del marxismo cuando le asignó a la filosofía la tarea de "concederle la li-

[8] El temor de la izquierda de que los tecnócratas no formen semejante *élite* es evidente en el pasaje siguiente de *Le socialisme trahi* de André Philip: ''Los directores de las sociedades anónimas tienen el sentido del interés público y admiten la necesidad de la organización económica; representan el elemento más progresista de la vida económica; entre ellos, figura un gran número de los que inspiran y trabajan para las instituciones de amplitud europea. El peligro consiste en que, orgullosos de su valor, persuadidos de que se requiere una profunda transformación económica, estén trabajando *para* el pueblo pero *sin* el pueblo y contribuyan a la formación de un directorio tecnocrático que exija una fuerte disciplina, un ejecutivo poderoso y un gobierno de tendencias autoritarias''. (Pp. 22-3.)

bertad a todo lo que el hombre aliena de sí mismo". Es evidente que los humanistas tecnológicos tratan la civilización de la máquina como si fuera una categoría mental cuyo destino depende de nuestro conocimiento de las funciones de la máquina y nuestro amor por ella. En otros términos, los seduce, más allá del marxismo, el estado alegado de equilibrio que existió entre la contemplación y el *techné* en el espíritu griego. Lo que se les pasa por alto es que, cualquiera que haya sido el carácter de ese equilibrio, en nuestro mundo se ve definidamente trastornado, ya que *techné* se ha convertido en el universo enorme de la tecnología. [4]

2) Después de haber sido ensalzado como la filosofía representativa del siglo, el existencialismo ha sido degradado últimamente al status de un estado de ánimo pasajero en una Europa desgarrada por la guerra, cuyo sombrío horizonte, se dice, se ha expresado en una concepción de la vida correlativamente pesimista. El existencialismo, desde luego, es mucho más que un estado de ánimo; pero podríamos preguntar, a este respecto: ¿por qué se ha convertido, en la Europa de posguerra, en un ingrediente de la conciencia intelectual, en un inspirador de la forma artística y literaria?

La respuesta es que el existencialismo fue una tentativa de explicar el nihilismo de la generación de la preguerra y de reconciliar la inmoralidad y la desesperación de ésta con la posibilidad de un sistema ético. [5] En otros términos, la acción humana, degradada y desacreditada, necesitaba una especie de rehabilitación, así como el hombre enfermo necesita unas palabras alentadoras para

4 Según Henri Marrou, quien simpatiza bastante con los objetivos de un humanismo tecnológico en el cual ve la única manera de salvar los valores humanísticos de ser devorados por ''otras formas de la cultura'', la elecc'ón griega de lo contemplativo de preferencia a lo *técnico* era consciente. (*Una historia de la educación en la antigüedad.*)

5 En su prólogo de *Actuelles II*, Camus escribió en 1953: ''Comenzamos a emerger de un estado de nihilismo... Nuevamente, la moral se ha vuelto posible''.

tratar de caminar de nuevo. E. M. Cioran ha captado en forma feliz el espíritu de los intelectuales europeos que esperan un estímulo semejante: "El escepticismo ha vivido y el intelectual, frustrado por sus dudas, está buscando las compensaciones de un dogma. Al llegar a las fronteras del análisis, sorprendido ante el abismo que allí encuentra, desanda sus pasos y aferra la primera certeza que encuentra" ([8]). Pero Cioran ha visto claramente que el intelectual abandona su escepticismo con considerable resistencia y se convierte en un "fanático sin convicciones", un "pensador híbrido", sujeto a lo viejo "por la forma de su inteligencia y a lo nuevo por las ideas que defiende".

Y es muy cierto que los pensadores y escritores a quienes vinculamos al existencialismo parecen defender ciertas ideas pero sin convicción, sin el calor del compromiso. Quizá sea por ello que han consagrado el término "compromiso" (*engagement*), en el cual no crean realmente, salvo de un modo formal. Sartre comprendió este lunar del sistema cuando expresó que, en total, el humanismo existencial no es atacado por su pesimismo, sino por su *duro optimismo* (*dureté optimiste*).

La preocupación principal de esta tendencia es, pues, la rehabilitación de la acción —y del hombre que obra— en un mundo sin sentido cuyo marco conceptual y político es, con todo, racionalista aún. La moral imperativa de este mundo fue expresada por el André Gide joven en 1894: "El hombre sabio vive sin moral, de acuerdo con su sabiduría. Debemos tratar de llegar a ese nivel de inmoralidad superior" ([9]). Pero es evidente que ese sistema ético fue un fracaso y, en realidad, Simone de Beauvoir dedujo una conclusión distinta de la inexistencia de Dios: "Lejos de autorizar toda licencia, la ausencia de Dios, es decir, la soledad del hombre en este mundo, convierte sus actos en compromisos finales, absolutos. Es responsable de un mundo que no es el producto de un poder ajeno, sino de sí mismo... Un Dios puede conceder el perdón, borrar los pecados y resarcir a los

justos; pero si Dios no existe, las faltas de los hombres no son expiables".[6]

¿En qué forma y en nombre de qué valor es responsable un hombre de algo fuera de la satisfacción de sus necesidades... biológicas o, como insistía Gide, "superiores", es decir, estéticas? ¿Cómo queda justificado el ser humano al establecer relaciones con los demás, cuál es la naturaleza de la amistad, del amor, de la generosidad, de la caridad? Estas preguntas son filosóficas, pero debe comprenderse que, en el clima contemporáneo de Europa, ha habido problemas "existenciales"; se esperaba que las respuestas fuesen, sobre todo, lúcidas y severas, a pesar de las viejas ilusiones filosóficas y políticas. Esencialmente, debían ser no solo respuestas a los individuos, sino también soluciones en un nivel colectivo. En cierto sentido, la supervivencia de la sociedad civilizada dependía de ellos, ya que, ¿qué es el orden social si no la red de los actos humanos con una finalidad significativa?

Un texto importante del humanismo existencialista es el ensayo de Jean-Paul Sartre en que justifica la relación entre esos términos (10). Resulta significativo el hecho de que el autor haya escrito ese texto en respuesta a las acusaciones de que el existencialismo (o por lo menos su versión de él) es quietista, pesimista y disuade de la acción (el reproche marxista) o exhibe la vileza del animal humano (el reproche católico).

Sartre arguye que, al imponerle al hombre la pesada carga de *definirse a sí mismo* y de inventar los valores con que vive, el existencialismo lo dota de un alto grado de responsabilidad personal, colocándolo sobre un noble pedestal. Lo que es más, el hombre hace sus opciones

[6] (*Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 23.) El mismo problema acosó a Nietzsche, cuya obsesión era, como expresa Walter Kaufmann, "escapar al nihilismo que parece implicado tanto si se afirma la existencia de Dios y se despoja a este mundo de un significado último como si se niega la existencia de Dios y así se le quita a todo sentido y valor". (Nietzsche, *Philosopher, psychologist, antichrist*, p. 86.)

sabiendo muy bien que pueden ser imitadas por otros[7] y así, teóricamente, elevadas a la dignidad de imperativos categóricos. Acentúa más aún su humanidad, su conocimiento de que debe pagar un alto precio tanto por ser libre como por asumir la responsabilidad por los demás: "El hombre está condenado a ser libre —escribió Sartre, en un pasaje que se ha vuelto famoso—, condenado porque no se ha creado a sí mismo... y libre porque, una vez arrojado a este mundo, es responsable de todo lo que hace" (11). Y luego: "¿Quién prueba que estoy llamado (*désigné*) a imponer mi concepto del hombre y mi elección a la humanidad? ...Todo hombre debe decirse: ¿soy un ser que tiene el derecho de obrar de tal modo que la humanidad pueda modelar sus actos sobre los míos?" (12)

Se sigue, de un examen de este y otros textos, que el humanismo, tal como ha sido concebido por Sartre, significa, como lo afirma él mismo, que el hombre se supera a sí mismo en objetivos, realizaciones, enriquecimiento propio... mediante la acción. Sartre hasta ansía llamar al existencialismo "doctrina de acción", es decir, una doctrina con la cual la acción es rehabilitada, justificada. En su caso, así como el de otros pensadores afines, la seducción de Marx es evidente en el sentido de que no pueden considerar como legítimo un sistema filosófico que no sea, al propio tiempo, una invitación a la acción.

Lo mismo puede decirse de Camus y Malraux. Aunque su pensamiento es menos sistemático, puede decirse que ilustran mejor aún el humanismo existencialista, porque captan y expresan sus motivaciones subyacentes con la intuición del artista y mediante su experiencia personal de hombres muy sensibles receptivos a las influencias del medio contemporáneo europeo.

También a ellos los obsesiona la justificación de la actividad del hombre... tan elemental como excepcional. Las palabras de Karl Reinhardt concernientes al punto de vista existencialista de la filosofía se les aplican también: "El existencialismo llama la atención sobre el he-

[7] En el lenguaje sartriano: *en se choisissant, il choisit tous les hommes.*

cho de que la filosofía es una disciplina realmente humana precisamente porque abarca la aventura y el riesgo y refleja, tanto en su sublimidad como en su fragilidad, la ambivalencia de la vida humana" (13).

La "aventura y el riesgo" son obsesiones bien observadas de este humanismo, que busca la dignidad del hombre en la acción, pero en una acción que debe ser tanto más dramática cuanto que no halla eco en un universo indiferente. Por eso Malraux celebra a T. E. Lawrence, el hombre solitario que "quiso dejar un sello en la historia con su presencia"; por eso invita a "los miles de seres humanos a unirse en la esperanza revolucionaria y en la acción para no ser masas sino prójimos" (14); por eso, según las palabras de su biógrafo, señala la obra de arte como "un espejismo de eternidad" (15).

Mientras que el mundo de André Malraux, despojado de amor y sentimentalismo, celebra la acción excepcional —la revolución, la creación artística, las intervenciones históricas—, Albert Camus, un escritor más vivo, más cálido y "mediterráneo", representa la otra faceta del culto de la acción: la justificación de la preocupación cotidiana, las tareas de Sísifo, que le confieren dignidad al hombre mediante las servidumbres de una existencia corriente. Desde luego, también él dice del artista que es un rebelde que trata de "arrebatarle a la historia sus valores huidizos" y habla del revolucionario que despierta a su propia humanidad mediante la solidaridad del sufrimiento común; pero, *in fine*, Camus acepta la sabiduría de Cineas (16) de que "entre el átomo y el universo, la tarea del hombre es vivir y perseverar". "En nuestro carácter de artistas —expresa en *Actuelles II*— no tenemos que participar en las agitaciones del mundo."

Sartre tenía razón cuando hizo notar que el existencialismo predicaba la validez de la acción repudiando el determinismo. "Elección", "proyecto", "libertad", son términos frecuentes en la literatura existencialista y, según las palabras de Henri Peyre, el efecto general de los textos sartrianos es divorciar la realidad *humana* de la *material* (17). El propio Camus solo logra superar la tentación del suicidio (el acto lógico supremo en un universo absurdo) usando la acción como un "antídoto de

la desesperación". En otros términos, el humanismo existencialista ha abandonado el concepto de la historia racional en que el "desorden" se consideraba un mero accidente. Se ha descubierto que el desorden era el núcleo mismo de la existencia del hombre y por lo tanto también de la historia.

No hay modo de zafarse de esta difícil situación porque "el hombre está condenado a ser libre". Pero precisamente su libertad se puede probar mejor en la acción y por la acción. La acción no es una consecuencia de ciertos valores reconocidos que le dan una garantía divina: por el contrario la acción, es decir, la propia proyección del hombre, crea valores. Como observó P. H. Simon, los existencialistas quieren "expulsar de la historia la obsesión de lo absoluto... (porque) solo el hombre libre es capaz de hacer su propia historia" (18).

No se trata tanto de si han logrado éxito al expulsar la "obsesión de lo absoluto" de la historia, ... como de esto: ¿han elaborado una concepción válida, aceptable, de la historia y del hombre que obra?

Puede decirse que tres de estas "concepciones" han rivalizado en el espíritu de los intelectuales europeos en las últimas décadas: la doctrina marxista de la transformación social, las variaciones del "mito" de George Sorel de una sociedad de trabajadores (las doctrinas nacionalsocialista y fascista han cooperado en él y los "humanismos", como los que estamos analizando, que tratan de "salvar" la acción en el sentido filosófico, aunque reconocen la naturaleza porosa del agente, el hombre. [8]

Se ha escrito mucho sobre la opción marxista con la cual muchos destacados pensadores existencialistas han alienado su libertad. A pesar de la clarividente advertencia de Sartre en su ensayo *Matérialisme et Révolution* (1946), concerniente a la incompatibilidad del existencialismo (una filosofía de la libertad) con el marxismo (la filosofía del determinismo histórico), él mismo dio

8 "Poroso" se usa aquí en el sentido en que Sartre llama al hombre lunar del universo porque "niega" (*néatiser*) el mundo.

el ejemplo cediendo a lo que parecía ser la atracción invencible del comunismo. Otros, como Camus, optaron por formas menos intransigentes del marxismo, a veces formas muy personales del socialismo libertario, del comunismo heterodoxo, etcétera. Pero aunque el propio Sartre admitió que el marxismo tuvo un impacto decisivo sobre su generación [9] —cosa que podríamos interpretar en el sentido de que la solución marxista no deriva lógicamente de la elección existencialista anterior—, lo cierto es que el existencialismo de posguerra fue incapaz de cubrir el abismo que había descubierto entre el hombre y el mundo, entre el hombre y su actividad, entre los miembros de la sociedad humana. En suma, el existencialismo ha definido la libertad humana de una manera totalmente negativa, como una audaz pero desesperada proyección de la nada en el mundo de los objetos apretados de una manera compacta.

Por eso, tanto Sartre como Camus, las figuras más representativas del clima filosófico-literario de la posguerra, aunque se han propuesto rehabilitar al hombre, solo han logrado bosquejar una imagen tan ambigua de él —flotando entre la desesperación y la exaltación— que disuade de toda solución real en el orden filosófico. Esto se debe a que su existencialismo subraya el aspecto del hombre por el cual es totalmente "otro", irreconocible para el prójimo, y por lo tanto un objeto para él. Entre la pesada libertad de la *existencia,* que se manifiesta en la duda, en la sensación de culpabilidad, en la sensación de ausencia y en la suspensión del juicio (*epoché*) y lo compacto de la *esencia,* el hombre y el mundo solo pueden entenderse en los procesos de la historia y sus sinuosidades dialécticas. Por eso la solución, una vez más, es proyectada hacia Utopía.

9 "Los hombres de mi edad lo saben muy bien: más aún que las dos guerras mundiales, el gran acontecimiento de su vida ha sido afrontar constantemente a la clase obrera y su ideología, que les dio una visión irrefutable del mundo y de sí mismos. Para nosotros, el marxismo es más que una filosofía: es una clima de nuestras ideas, el suelo que nos nutre, el verdadero movimiento de lo que llamó Hegel Espíritu Objetivo". ("Le Réformisme et les fétiches", *Les Temps Modernes,* febrero de 1956.)

3) Como individuo (*pour-soi*), el hombre es culpable en el sentido de que está comprometido con el proyecto sin esperanzas de llegar a ser completo (*pour-soi-en-soi*), es decir, divino. Esto es, sin embargo, una "pasión inútil", nos dice Sartre, pero una pasión que sella a nuestra humanidad con la perspectiva, básicamente sombría, que el propio Sartre llamó, como se recordará, un duro optimismo.

El actual humanismo religioso europeo surgió, entre otras fuentes, de la comprensión de que el *hombre* debe ser salvado al propio tiempo que su *acto,* porque, de lo contrario, éste es un acto de Sísifo o bien el instrumento de la voluntad de poder. De los tres movimientos intelectuales, pues, solo el tercero comprende que, para que la acción tenga sentido, el propio ser humano debe ser considerado un agente inteligible, afirmado, a su vez, sobre su transcendencia hacia Dios. En otros términos, el hombre no es una pasión inútil, sino un ser responsable ante un Ser superior a él. El hombre es el pastor del Ser, como dice Heidegger.

Naturalmente, el humanismo religioso basa su enseñanza en el individuo como tal, es decir, en la *persona,* no en el individuo que emergió como conciencia solo en contacto con la colectividad, sus condiciones de trabajo, su clase social o la historia. "La persona que se esfuerza en liberar Marx —dice Maritain— es concebida como puramente inherente al grupo. De ahí que la única emancipación que podría lograr el comunista sería la del hombre colectivo, no la de la persona individual." ([19]) Hacen esta distinción todos los grandes pensadores religiosos de los últimos cien años, empezando por Kierkegaard, quien, de acuerdo con su modalidad, la subrayó intensamente: "La inmoralidad del siglo XIX... consiste... en un desmedido desprecio por el individuo privado... La gente, hoy, le tiene horror a la existencia... porque... solo se atreve a vivir en masa, no dejando espacio entre un ser y otro para sentir que existen...

La misión del pensador subjetivo es expresar... qué hay de humano en su existencia" (20).

Para Kierkegaard, la verdad de la cual estaban sedientos sus contemporáneos (una sed causada por el ultrarracionalismo del sistema hegeliano del mundo) no era de naturaleza cognoscitiva. En su conclusión a la *Posdata no científica,* escribió: "La filosofía del pensamiento puro es para un individuo existente una quimera, si la verdad que se busca es algo en qué existir". Solo la existencia no debe ser *pensada* a fin de que sea real, y el que opta por vivir en ella se rehace a sí mismo con cada nueva elección, desde que llega a ella fuera de la sucesión racional, lógica. El *tour de force* en la filosofía de Kierkegaard es, desde luego, la elección fundamental (la creencia en un Dios no garantizado racionalmente), sin base en sí, pero de la cual derivan todas las subsiguientes.

Después del protestante (luterano) Kierkegaard, también comprometió a Dios el ortodoxo Leon Chestov. Llamó la atención sobre la paradoja no advertida por los racionalistas clásicos —Spinoza, Leibniz, Kant— de que el hombre, en su búsqueda de libertad, debe aceptar una necesidad impersonal (leyes universales, ciencia, determinismo) y aun someter a Dios a ella: la falta del hombre, escribe Chestov, el pecado original de Adán, es considerar terrible "abandonarse en las manos del Dios viviente, pero aceptar con alegría la sumisión a un sistema de leyes necesarias" (21). El hombre debería pensar de acuerdo con las "categorías de la vida" que traen la siempre renovada maravilla de Dios "para Quien nada es imposible", ni siquiera para borrar lo que *es,* como cuando Jesús suprimió los pecados de los hombres. El objetivo que persigue la filosofía religiosa es recuperar la libertad de Adán, la confianza en que Dios es todopoderoso.

Kierkegaard y Chestov representan el ala extrema de la especulación religiosa moderna. Su mérito fue combatir un racionalismo igualmente extremo que, cuando se derrumbó por fin, dejó en su zaga a un ser humano desorientado que buscaba desesperadamente nuevos ancladeros. Asimismo, ambos contribuyeron de una manera

poderosa a rehabilitar a la filosofía como una disciplina ligada al estudio del *ser,* no simplemente al de la investigación científica (epistemología, positivismo lógico). Así fue erigida una plataforma para un nuevo humanismo. Berdiaiev ha escrito: "La característica principal que distingue al conocimiento filosófico del científico es que la filosofía conoce al ser en y a través del hombre y encuentra en el hombre la solución del problema del sentido, mientras que la ciencia conoce al ser, por así decirlo, aparte del hombre y fuera de él".

Pero mientras en la periferia del continente, el alma protestante y el alma eslava —por distintas razones— buscaban separar al hombre de la razón, el pensamiento católico y judío, en la Europa Central y Occidental, procuraban hallar su conciliación. Esto significaba también el esfuerzo por llevar a una síntesis al mundo espiritual y material, al individuo y a la sociedad. Hemos anotado la insistencia de E. Mounier, quien seguía en esto a su maestro Maritain, en que el mundo de los objetos debía ser respetado a la manera de los poetas y los artistas. Este pensamiento obtenía una expresión mucho más significativa en los escritos de Simone Weil, quien veía toda la historia de Occidente —su ciencia, arte y técnica del gobierno— iluminada por el espíritu de la religión que la corona. Descubrió que "la geometría griega y la religión cristiana fluyen de la misma fuente (22) y veía en el reconocimiento de esta unidad una condición del cambio de nuestra perspectiva de la vida; ya que, como lo observó también en *L'enracinement,* el mundo moderno sufre gravemente por creer que la ciencia le pertenece en forma exclusiva al mundo de la naturaleza, mientras que, en verdad, la ciencia "solo es un reflejo del mundo de la belleza".

El platonismo de Simone Weil, con el cual ésta procuraba reintegrar la ciencia y el mundo de las cosas a la filosofía mediante un concepto del cosmos, no podía pasar por alto al ser humano; en realidad, elevaba al hombre al más alto nivel subordinándolo a Dios. Como escribieron el padre J. M. Perrin y el filósofo Gustave Thibon sobre ella en su libro de recuerdos, todo, en la educación inicial de Simone Weil, especialmente su con-

tacto con el espíritu de Spinoza, "la predisponía a considerar al sentimiento religioso la más alta manifestación de la vida humana... Pero un hecho totalmente distinto se impuso a su espíritu: la luz desciende desde arriba; Simone Weil obtuvo la certeza de que no el hombre, sino Dios, es la medida de todas las cosas"; lo que ella llamaba fe y amor sobrenatural, es la capacidad del hombre de trascenderse a sí mismo (23).

Su trascendencia no contradice el anhelo del hombre de estar en sociedad. Solo cabe plantear la interrogante de si se perderá en la impersonalidad de la masa o traerá a la sociedad su propia personalidad como un factor de articulación. El hombre puede ser *empaquetado* con la muchedumbre como un palo en un paquete, expresó Martin Buber, llevado por movimientos extraños a él; o puede estar *ligado* a la comunidad como la nación y entonces su condición implica "la confrontación cuidadosa de cada movimiento". El individuo debe trabajar en la transfiguración de la multitud, la masa, en una comunidad; de lo contrario, la persona se hace derivatoria y se excusa su reacción personal en cada dominio que la une al todo. Por su propio bien y por el de la colectividad, el individuo debe protegerse como persona, porque "la colectividad no puede entrar, en vez de la persona, en el diálogo de las épocas que la Divinidad sostiene con la humanidad" (24).

La preocupación central de los humanistas religiosos es, pues, oponerse a la confusión moderna de ambos dominios, el individuo y la colectividad; lo logran no planteando una dicotomía, una celosa separación, sino subrayando la naturaleza dual del hombre como habitante de ambas. Bernanos expresó este pensamiento con gran claridad al recordarles sus exageraciones a los colectivistas: "El hombre no está hecho para vivir solo y los miembros descarriados de la grey concluyen invariablemente por volver a ella. Mientras que si el hombre, un día, sacrifica los derechos de la persona a alguna colectividad, nunca volverá a encontrarlos, porque esa colectividad crecerá en poder y eficiencia" (25).

No teniendo que justificar la condición y aun la existencia del hombre como lo creen necesario los humanistas

tecnológicos y existencialistas, los humanistas religiosos no están obligados a exaltar el *trabajo* por encima de las demás aspiraciones del hombre. Para las dos primeras clases de pensadores, el trabajo representa el único vínculo (si descontamos las revoluciones) que une a los hombres, los cuales se ven amarrados por lo demás en su egoísmo como las mónadas de Leibniz en su existencia sin ventanas. El impacto de Marx sobre ellos explica más aún por qué el trabajo es tan fundamental, ya que determina el contacto del hombre con la naturaleza y su organización es responsable de las relaciones internas de la sociedad. Para el humanista religioso, el hombre es un ser mucho más rico, ligado al mundo natural y al trascendental por un número infinito de vínculos. Por eso Josef Pieper puede permitirse (en *Leisure, the Basis of Culture*) hablar de contrarrestar el culto del trabajo con el culto de la adoración divina y de la contemplación como propósito único de las horas libres.

Resumiendo la situación de los intelectuales en Europa, podemos decir que su preocupación central es conseguir para el continente una transición sin sobresaltos de lo que es todavía una sociedad en gran parte tradicional a una comunidad industrial de naciones. El problema, desde luego, es dramatizado singularmente por el hecho de que el concepto moderno de una sociedad tecnológica, las formas modernas de la cultura de masas, de la cohesión social y el consenso ideológico son ejemplificados, para ellos, por las dos superpotencias, Estados Unidos y la Unión Soviética. En esa forma, los intelectuales son capaces de cristalizar en su espíritu los *procesos* que señalan un futuro probable y los *resultados* para los cuales quieren trabajar o que quieren evitar.

Sin embargo, una cosa es poseer el equipo intelectual con que afrontar una situación potencial y otra afrontarla cuando se convierte en realidad. En general, el intelectual europeo está convencido de que puede captar y dominar todas las fuerzas de la nueva era y de que, con su larga experiencia histórica, puede hasta darles un ejemplo a las civilizaciones más jóvenes. Pero en definitiva, parece que es mucho más capaz de dedu-

cir las conclusiones filosófico-políticas esenciales sobre la futura era de la ingeniería social (y de traducir esas conclusiones en vibrantes piezas de literatura y de arte), que de preparar formas originales de protección y adaptación. Por ejemplo, en el cuadro de lo que se podría llamar "literatura de advertencia", tres escritores europeos han expresado la esencia misma del temor que oprime el mundo ante la aparición de la sociedad utópico-totalitaria: Kafka, Huxley y Orwell han explorado todos los círculos del infierno en el cual podría estar descendiendo la humanidad. Sin embargo, no ha habido una realización concreta correlativa para presentar la alternativa. O, también un número muy crecido de pensadores europeos, Ortega y Gasset, Toynbee, Jaspers, Heidegger, G. Marcel, R. Guardini y otros han analizado con extraordinaria lucidez los conceptos contemporáneos del espíritu de las masas, la decadencia de las civilizaciones, los estragos de la mecanización, etcétera; pero sus conclusiones están viciadas por la perspectiva histórica mundial que adoptan o por el hecho de que sobre su imagen de la nueva época influye su contacto con sus representantes político-ideológicos solamente. En suma, no conocen directamente al ingeniero social y a la sociedad de masas a la que representa, sino más bien al ideólogo marxista (occidental), el técnico, el entusiasta del progreso, quienes no han logrado crear, hasta ahora, el contexto social necesario para sus actividades. Este tratamiento abstracto puede verse en el ejemplo de los distintos "humanismos" que hemos estudiado, que tratan de infundir valores humanos a las relaciones del hombre con la máquina, pero solo consiguen recomendar una versión aguada de la concepción marxista del mundo y encerrar al ser humano en una engañosa exaltación de sí mismo.

Como solo tiene un esquema abstracto y una captación conceptual de la tecnología y ve en ella el residuo ideológico de la máquina, el intelectual europeo la considera una *idea*, una *entidad* que puede ser aceptada, rechazada, administrada en dosis, integrada en la cultura o subordinada a los valores espirituales. Este enfoque metafísico, con todo, no llega al núcleo del problema: la tecnología es algo más que la "mentalidad" que surge de la máquina, es un auxiliar y una precondición de la ingeniería social en cuanto facilita la *recopilación* y *organización en serie* de los datos (cálculo social, pruebas, planificación, etc.) y ofrece *soluciones* sociales que parecen obvias, científicas y comprobables.

Por esos motivos, la ingeniería social no puede ser limitada al mundo de los objetos materiales; se infiltra también en las relaciones humanas, que trata de modelar e interpretar de acuerdo con métodos derivados de los problemas técnicos y realizaciones: la ley de los promedios, la eficiencia colectiva, las necesidades de formular y mecanizar las reacciones humanas. [10]

Del examen de la tecnología como ente que puede ser limitado y, por así decirlo, conjurado, mediante el tratamiento filosófico, también limitado y dominado, resulta que el intelectual europeo procura confiarle a una *élite* su manipulación. Según si le hablamos a un socialista, un tecnócrata, un conservador, un católico o un comunista, cada cual concebirá a esta *élite* en forma distinta, pero también dará por sentado que la tecnología debe ser "gobernada" por ella. Denis de Rougemont me dijo, hace pocos años, que, como la fórmula actual de la democracia occidental ya no es válida, la función de gobernar debe serle confiada a una nueva *élite*, cuya misión histórica podría ser la de presidir los destinos de una Europa federada. Esta afirmación resume la actual preocupación de los intelectuales europeos, por lo menos en un sentido importante; han creído, desde Platón hasta Mosca y Toynbee, que todo es cuestión de *élites* y que las *élites* construyen los moldes para el resto

10 Gran parte de la ingeniería social contemporánea se originó en la ciencia militar, los movimientos de gran número de hombres bajo las armas, los problemas que implica habérselas con abastecimientos, logística, moral de lucha. Los ideólogos franceses de comienzos del siglo XIX y muchos saintsimonianos eran graduados de la Escuela Politécnica, fundada por Napoleón para el estudio de los problemas militares, la ingeniería, etcétera.

de la sociedad. Lo que no han visto los europeos, por lo menos hasta ahora, es que la despolitización de la vida y la equiparación de las clases puede arrancar a los intelectuales de su función equilibradora y desarraigarlos de su posición como *élite.*

Hasta ahora, los intelectuales solo han conocido *élites* político-ideológicas, es decir, productos de la fragmentación posmedieval de la comunidad político-religiosa. Por eso tienden a ver a la *élite* de ingenieros sociales que ahora surge bajo una luz análoga y están convencidos de que el futuro se desarrollará de acuerdo con la mentalidad que adopte la nueva *élite.* Lo que les resulta tan difícil de comprender es que esa nueva *élite* no será la depositaria y articuladora de valores que luego modelan la filosofía pública; la filosofía pública fluirá de fuentes no identificables, en parte como resonancia de efímeras exigencias de un "público" ubicuo, en parte debido a la interpretación casi científica de esas exigencias y necesidades por una burocracia igualmente ubicua. Tanto la demanda del público como la interpretación burocrática *eluden* con un rodeo el proceso de tamización de las ideas e ideologías, eliminando así la función tradicional de las *élites* intelectuales. Esos grupos de *élites* siguen existiendo, desde luego, pero sin una influencia apreciable sobre el público. Como lo ha expresado Leo Strauss, "cuando la persona de autoridad es el hombre de la calle, todo debe justificarse ante el tribunal del hombre de la calle; todo lo que no se puede justificar ante ese tribunal llega a ser, en el mejor de los casos, simplemente tolerado, si no despreciado y sospechoso. Y hasta los que no reconocen a ese tribunal son modelados, quieran que no, por sus veredictos" (26).

Ahora, a menos que juguemos con las palabras, debemos convenir en que el hombre de la calle no puede formar una *élite,* salvo en el vocabulario demagógico de los propios ingenieros sociales. Sin embargo, como lo ha notado el profesor Strauss, el hombre de la calle puede modelar los valores de una sociedad precisamente con sus efímeras exigencias, su impaciencia ante la sutileza y la profundidad, abriendo las cáscaras en que maduran

lentamente los valores. Decir que, en esos procesos, le ayuda el ingeniero social, sería una perogrullada. Pero resultaría inexacto llegar a la conclusión de que los ingenieros sociales desempeñan el rol de una *élite;* en realidad sería más exacto decir que hay una cooperación lógica e inevitable entre él y el hombre de la calle, que ambos forman el doble fenómeno de la civilización de masas. El avance del uno representa el progreso del otro.

NOTAS

X. EL INTELECTUAL EUROPEO

(1) Ver GEORGES DUHAMEL, *Scènes de la vie future.*
(2) *La France contre les Robots*, pp. 194-5.
(3) *Personalism*, p. 12.
(4) *Symposium on Industrialization and Technocracy*, París, 1949.
(5) *La France contre les Robots*, p. 140.
(6) *Oppression et liberté.*
(7) *Humanisme intégral*, pp. 204-5.
(8) ''Sur una civilisation essouflée'', *Nouvelle Revue Française*, mayo de 1956.
(9) *Journal*, p. 55.
(10) *L'Existentialisme est un humanisme*, 1946.
(11) Ibíd., p. 37.
(12) Ibíd., p. 31.
(13) *The Existentialist Revolt*, p. 17.
(14) *Les Voix du Silence*, pp. 513-14.
(15) GAËTAN PICON, *Malraux par lui-même.*
(16) SIMONE DE BEAUVOIR, *Pyrrhus et Cinéas*, 1944.
(17) ''Existentialism: A Literature of Despair?'', *Yale French Studies*, verano-primavera, 1948.
(18) *L'Esprit et l'histoire*, p. 77.
(19) MARITAIN, *The Person and the Common Good*, p. 83.
(20) ''Fragments du post-scriptum'', *Nouvelle Revue Française*, marzo de 1939.
(21) *Athens and Jerusalem.*
(22) *Intuitions pré-chrétiennes.*
(23) *Simone Weil, telle que nous l'avons connue.*
(24) *Between Man and Man*, p. 80.
(25) *Plea for Liberty*, p. 262.
(26) *Natural Right and History*, p. 137.

CAPÍTULO XI

EL INTELECTUAL Y EL FILÓSOFO

1

"La posición del intelectual —expresaba Karl Mannheim— no planteó problema alguno mientras sus intereses intelectuales y espirituales estaban en armonía con los de la clase que luchaba por obtener la supremacía social. Experimentaban y conocían al mundo desde la misma perspectiva utópica que la del grupo o estrato social con cuyo interés se identificaban. Esto se aplica tanto a Thomas Münzer como a los burgueses combatientes de la Revolución Francesa, tanto a Hegel como a Marx... Su situación (la de los intelectuales) se hace con todo discutible cuando el grupo con que se identifican llega a una posición de poder y cuando, de resultas de su llegada al poder, la utopía es liberada de la política.

Si los intelectuales eran leales a "los intereses intelectuales y espirituales" y podían concluir alianzas con clases "que luchaban por la supremacía social", esas clases, evidentemente, tenían también algunos ideales, compatibles con los valores sostenidos por aquéllos. Y es cierto que las clases sociales, en su impulso hacia un lugar bajo el sol, eran instrumentos de progreso. ¿Pero es ése el progreso que encaraban los propios intelectuales? En otros términos, ¿cómo debemos comprender el uso del término "utopía" en el texto ya citado? Resultó que la lucha de las clases sociales, por antagónicos que fueran

sus intereses, derivó en una armonía social en que los derechos alcanzados por uno beneficiaban en definitiva también a los demás. Por ejemplo, la aparición de la clase obrera como consumidora ha contribuido decisivamente, pudo advertirse, a la prosperidad, estabilidad y seguridad generales de la sociedad. En ese sentido, las precondiciones de Utopía han sido logradas, como lo demuestra el éxito actual de la ingeniería social, que construye sobre los valores de la clase media generalizada, en la cual están incluidos ahora en casi todas partes, asimismo, los trabajadores.

También en este sentido, "la utopía ha sido liberada de la política", es decir, la búsqueda de un mundo pacífico y próspero, en tanto la búsqueda es encauzada por ideologías. Mannheim afirma, con exactitud, que los intelectuales ya no hacen falta para la consolidación final del poder. Pero no dice que esto solo se debe a que, para la etapa siguiente del desarrollo de la sociedad sin clases, las ideologías serán inútiles; da un paso más decisivo.

Karl Popper, en su *Pobreza del historicismo,* dedica un interesante capítulo a la "ingeniería social utópica u holística", que se propone "remodelar toda la sociedad de acuerdo con un plan o plano definido" (p. 67). Popper arguye que, en realidad, la ingeniería social frustra su propia finalidad porque "cuanto más grandes son los cambios holísticos intentados, mayores son sus repercusiones no buscadas y en gran parte imprevistas, imponiendo al ingeniero holista el recurso de la improvisación fragmentaria" (p. 68). De derrota en derrota, el ingeniero social holista se verá llevado a "extender su programa de modo tal que abarque no solo la transformación de la sociedad... sino, también, la transformación del hombre" (p. 70). Y, en realidad, esto es lo que encaró Karl Mannheim, citado por Popper: "El problema político —expresó— es organizar los impulsos humanos en forma tal que dirijan su energía hacia los puntos estratégicos exactos y orienten su proceso total de desarrollo en la dirección deseada" (2). Por eso, en la descripción de Mannheim, las ideologías serán

inútiles en la etapa de consolidación de la nueva sociedad "reconstruida".

Como lo señala acertadamente Karl Popper, este programa "sustituye la exigencia de que construyamos una nueva sociedad adecuada para que vivan en ella hombres y mujeres, la exigencia de que *modelemos* (las bastardillas son mías) a esos hombres y mujeres a fin de que se adapten a esta nueva sociedad" (3). En otros términos, según Popper, la manipulación que prevé Mannheim no tendría ya por objetos a seres humanos, sino a robots mecanizados. Así, el juego sería engañoso. Pero, después de todo, Karl Popper, como eminente lógico que es, analiza este texto por su coherencia y se le escapa por eso el impulso utópico que contiene. La exigencia de Mannheim debe ser interpretada en el sentido de que la reconstrucción de la sociedad implicará acción en dos planos: la creación de un marco institucional y, como esto no es suficiente, la modelación —la dirección científica, la planificación económica, la orientación vocacional, el asesoramiento psicológico y el condicionamiento social— del futuro ciudadano.

Sea como fuere, Popper diagnostica correctamente esta propuesta como una exhortación a la ingeniería social. Cuando Mannheim habla de la organización de los "impulsos humanos", es evidente que no se refiere a ideas y conceptos, o aun pasiones e intereses, sino al sector de la personalidad y mentalidad de grupo con la cual el psiquiatra, el investigador motivacional, el verificador de personalidad, procuran interferir, que tratan de manipular.

La terminología emotiva, y aún más, la de la conducta, del ingeniero social, indica el área en que se opera esta manipulación: la dirección, la cooperación, la unanimidad, el espíritu de equipo, el "estar juntos", la adaptación, el hombre de la organización, la dirección de otro, se basan en impulsos no "controlables", irracionales, o una conducta no adoctrinada sobre la cual, prácticamente, cualquier afirmación puede tener alguna validez efímera, *hic et nunc,* pero que no puede probarse o refutarse. Como esas áreas no están sujetas al raciocinio, se convierten en esferas privilegiadas de la ingeniería

social: las que son manejadas así, no tienen manera de resistirse, porque ni siquiera pueden asociarse por falta de un plano común, un consenso de impulsos, por así decirlo.

Pero si la preocupación por la *política* se ha desviado hacia la *organización* de los *impulsos* humanos, entonces claramente el intelectual, quien por definición no puede acompañar durante todo el trayecto al ingeniero social, se ha convertido en un desplazado... por su propia culpa. Para mostrarnos caritativos con él, podemos decir que no advirtió adónde llevaba la lógica de sus ideologías hasta que lo que emprendió le tocó en suerte al ingeniero social. En este punto, sus ideas comienzan a existir en un vacío social-intelectual y no pueden competir con las herramientas verbales de la ingeniería social que influyen sobre el espíritu público en una forma más impresionante, ya que están constituidas por *slogans* y vulgaridades no racionales, traducidos al lenguaje de los gestos y de la conducta verificada.

La razón principal por la cual el intelectual ha tenido que renunciar es su posición filosófica monista. Como lo dijimos en otros capítulos, ya que su convicción es que el objetivo y el sentido de la historia es edificar la buena sociedad, el compromiso fundamental del intelectual es conseguir una salvación colectiva para la humanidad. Es ese falso objetivo el que vicia su concepción del ser humano y la naturaleza de la política: trata de moldear al hombre de acuerdo con un modelo de perfección angélica, confiando en que podrá modificar la naturaleza de la política al punto de trocarla en una religión, en la unanimidad final y exaltada de las unidades cooperantes. *Unidades*, ya que no podemos llamar *hombres* a seres humanos privados de personalidad, de interés por sí mismos, de una elección incalculable: en suma, de libertad.

Por eso, en última instancia, el fracaso del intelectual —y su decadencia— se deben a su filosofía, construida sobre errores. Por eso, él y su legítimo heredero, el ingeniero social, creen que el hombre puede ser petrificado hasta transformarse en un ser semejante a una máquina, y su actividad, esto es la política, puede ser resu-

mida y dirigida por un conjunto de fórmulas mecánicas. No comprenden, como expresa Hans Morgenthau, que "los problemas políticos no pueden ser resueltos con la invención de una fórmula mecánica que le permita a la humanidad olvidarlos... Como son reflejos de la naturaleza humana en la sociedad, no pueden ser solucionados. Solo pueden ser replanteados, manipulados y transformados, y cada época debe volver a entenderse con ellos... El problema moral de la política solo es un ejemplo peculiar del problema moral que encuentra el hombre siempre que obra con referencia a su prójimo" (4).

En la segunda parte de este capítulo, bosquejaremos el único curso que pueden seguir los intelectuales en el futuro si quieren recuperar no tanto su influencia como, lo que es mucho más importante, su integridad. Analizaremos, en otros términos, no ideologías, sino la filosofía y el camino que puede reconducir al *intelectual* al status del *filósofo*. Ahora analicemos las tres consecuencias del error filosófico que acabamos de denunciar, consecuencias que son como estaciones en el camino de los intelectuales al Calvario: un mundo único, una ideología unitaria y la historia como dios.

1) En cierto modo, el fracaso de los intelectuales ha sido el fracaso del humanismo occidental y del liberalismo basado en el esquema del pensamiento griego. Lo que León Chestov llamó el drama de la opción entre Atenas y Jerusalén, ha estado también en la raíz de los errores de los intelectuales y de su timidez. Éstos, sea que fueren humanistas, ideólogos, liberales o marxistas, y sus enemigos que se han movido en el mismo universo de razonamiento, denunciaron a un tiempo las diversas versiones de la sociedad basada en clases y los "obstáculos" que se interponían en el camino de la emancipación del hombre mediante la sola razón. Por eso la crítica de la sociedad y sus instituciones se desarrolló paralelamente al punto de vista ultrarracionalista del hombre como un San Jorge que derrota a los dragones de las tinieblas, del irracionalismo, de los intereses particulares y las supersticiones.

El desarrollo del concepto occidental de la sociedad liberal está ligado así históricamente a la concepción humanista del individuo, concebido como árbitro de fuerzas internas fácilmente armonizables. A la benévola república, que gobernaba pacíficamente los diversos intereses ilustrados, correspondía la imagen del individuo imparcial y razonable pronto a mejorarse más a sí mismo cuando una mayor educación le trajera más razonabilidad e intenciones pacíficas. "En el mundo liberal —escribió R. Niebuhr— los males de la naturaleza humana y la historia les fueron atribuidos a las instituciones sociales o a la ignorancia o a otros efectos gobernables en la naturaleza humana o en el medio." (5)

Pero, como lo señala Niebuhr y como lo hemos visto en el capítulo sobre el intelectual progresista, la doctrina marxista se adelantó siempre un poco a la concepción liberal del mundo. Cuando ésta le atribuía el mal ocurrido en la historia a las instituciones sociales en general, el marxismo le atribuía la responsabilidad lisa y llanamente a la institución de la propiedad; cuando el liberalismo confiaba en esclarecer el interés de la gente por sí misma mediante la educación y la planificación científica de la sociedad, el dogma comunista era más específico; la abolición de la propiedad individual llevará, según la frase de Engels, a un estado de inocencia "sin soldados, ni gendarmes, ni policías, prefectos o jueces, ni cárceles, leyes o pleitos" y, de acuerdo con la afirmación de Lenín y Bujarin, a una paz eterna, ya que las guerras son exclusivamente productos del capitalismo y su voraz imperialismo. Mientras que la concepción liberal procuraba crear la armonía social mediante la manipulación económica, el sistema impositivo graduado, las medidas educacionales, la enseñanza obligatoria, etcétera, el marxismo creía que solo una clase, el proletariado, tenía la vocación de suprimir los conflictos de clase en general, conquistando a la sociedad y haciendo universales sus valores.

Así, en cada punto vital en la dirección de la sociedad, el pensamiento liberal y el marxista, el primero gradual y experimentalmente, el segundo con una decisión radical, han estado preparando un estado de cosas

en el que se creía que los intereses podían ser armonizados, los conflictos eliminados, el poder abolido, la comunidad global establecida. La frase de Engels que se acaba de citar, si es proyectada del contexto nacional al escenario mundial, debe ser traducida como anulación final de todo lo que ha formado una comunidad política en cualquier época de la historia. Y con nuestro conocimiento de que los conceptos políticos de una era o de una ideología están siempre, en estrecha relación con su imagen del hombre, podemos decir que, para que se materialice el ideal de Engels, no basta con los instrumentos puramente "políticos", tales como las instituciones, las constituciones y los sistemas legales; como lo sugiere Mannheim, hay que transformar al propio ser humano.

Presenciamos, en otros términos, una versión moderna del gnosticismo, enraizada, como lo señala Eric Voegelin, en la profunda insatisfacción con el mundo tal *como es,* en un repudio total de la historia, en una apasionada y agresiva insistencia en que ambos debieran ser transformados radicalmente. Pero mientras que los gnósticos y los maniqueos soñaban en un mundo donde no era posible la organización global ni una *élite* que la fiscalizara, sus compañeros de ideología de hoy poseen potencialmente los medios organizativos para imponer por lo menos la armazón externa de la "regeneración total". Tal es, desde luego, la línea guía del marxismo, que afirma que el proletariado es el movimiento consciente de sí mismo de la mayoría de los hombres y obra por lo tanto por toda la humanidad; y, como dice Niebuhr, la "cultura liberal 'está basada en la misma impaciencia' ante las aparentes limitaciones de la sabiduría humana para discernir el esquema total del destino y ante el fracaso del poder humano para colocar el esquema total bajo el dominio de la voluntad humana" (6).

Dando por sentado que, entre el progresista liberal y el ideólogo marxista solo existe una diferencia de grado, podemos llegar a la conclusión de que, para ambos, el proceso de la *desalienación* del hombre no

puede ser logrado sin desalienar a la historia en sí. Las transformaciones en los modos de producción y en la propiedad de sus medios solo son la condición *sine qua non* de una transformación más general, en cuyo final la propia historia debe ser salvada y elevada "del reino de la necesidad al reino de la libertad". En otros términos, lo que ha habido hasta ahora no se considera historia sino una suerte de tanteo a ciegas entre las instituciones tiránicas, de conspiraciones perversas contra la libertad y la dicha de la humanidad; la historia solo alcanzará su propio sentido con el establecimiento de una sociedad universal, de una Nueva Jerusalén secular.

Es verdad que esta etapa final será precedida por la destrucción. Hoy los intelectuales se muestran consternados ante una destructividad en la cual se sienten incapaces de discernir a la hermana gemela de la creatividad, ya que los anima un humanismo unilateral y por lo tanto una imaginación limitada. Sin embargo, están prontos a atacar en forma absolutamente despiadada la estructura y las instituciones del mundo actual que, en su opinión, dificultan la gestación y nacimiento de la "verdadera sociedad" y del "hombre nuevo". Como dice Gerhart Niemeyer de los comunistas, "éstos no quieren solamente gobernar el mundo: quieren destruirlo. Para ellos, el mundo de hoy es falso, corrompido, totalmente desprovisto de bien, merecedor del repudio total. Sus instituciones, ideas, pautas emotivas, deben ser desarraigadas por completo... La 'verdadera' sociedad surgirá de este valle de luchas cuando todos los restos de la 'falsa' sociedad de hoy hayan sido eliminados" (7).

Es lógico que esas esperanzas utópicas no estén basadas en el amor a la humanidad, como se afirma con toda naturalidad, pero en realidad con una intención demagógica, sino en el odio a la misma, ya que revelan una irremediable insatisfacción ante la naturaleza humana y un desprecio de la misma. Al propio tiempo se basan en la afirmación ultrarracionalista de que no hay un misterio en el hombre, en la historia o en el universo que no podamos sondear, examinar en nuestros laboratorios científicos, centros de experimentos sociales y divanes psicoanalíticos... y aprender a manipular y fiscalizar. Pero, ¿cómo lo aprovecharíamos —se pregunta— remediando males sociales, psicológicos e históricos, si no pudiéramos, al mismo tiempo, garantizarle una nueva existencia a la nueva humanidad en su totalidad, si, en otros términos, permitiéramos que se sembrara entre los hombres la simiente de nuevas disensiones? En realidad, numerosas afirmaciones de científicos contemporáneos dan a entender que lo que saldríamos ganando no valdría el trabajo que nos hemos tomado si no pudiéramos organizar a la sociedad del mismo modo como podemos organizar ahora la materia y el mundo material. Lo que es más, este último depende directamente de la primera, ya que los beneficios de la ciencia solo pueden ser disfrutados por todos y asegurados para todos si la humanidad evoluciona hasta trocarse en una unidad coexistente, en una sociedad universal, y se le enseñan las anteriores distinciones, diferencias, espíritu competitivo, deseo de excelencia individual, etcétera. Simultáneamente, como ya lo hemos visto en capítulos anteriores, la política, que supone siempre *al otro* como ente parcialmente desconocido —y por eso organiza la defensa, el ataque, la alianza de los intereses compatibles—, sería sustituida por la *técnica social,* que supone que el otro es un simple mecanismo que debemos conocer por completo, o lo reduce a un estado de sencillez mecánica a fin de lograr su manejo.

El manejo es, naturalmente, dominio. Por eso la colectividad universal, el mundo-uno propuesto por el utopista, tendría que estar dominado y reprimido despiadadamente por una *élite,* o sus miembros debieran estar reducidos a un estado de mecanismos no libres y gobernados como tales. Sin embargo, tal es la solución hacia la cual impulsan ahora los ideólogos, en parte con irreflexivo e ingenuo entusiasmo, en parte de mala gana, pero empujados por el impulso ya adquirido y fortalecido durante siglos. Y no solo los ideólogos e ingenieros sociales: nuestras décadas parecen ser el punto de la historia donde se encuentran el impulso histórico y las aspiraciones, amorfas pero violentas, de las gran-

des masas. Hoy es más fácil que nunca persuadir a esas masas, con la palabra y el ejemplo, de que los ideólogos, lejos de ser motivados por un odio a la existencia y a la libertad, expresan el idealismo con que miran el futuro los hombres. En una época en que los dos grandes imperios, Estados Unidos y la Unión Soviética, encarnan dos ideologías cuya preocupación y justificación final es la sociedad universal que rivalizan en organizar, gran parte del espíritu internacional está impregnado de sueños análogos; se establece un clima de ideas en que toda demora del mundo-uno se considera anómala, anacrónica, una conspiración de hombres malvados y fuerzas repulsivas.

La ingeniería social guarda la misma relación con la colectividad del mundo-uno que las ideologías con las clases sociales. Por definición, con todo, el ingeniero social no tiene adversario, salvo otro ingeniero social que logre mejores medios de fiscalización aún. Así, la ya estudiada despolitización, la "liberación de Utopía de la política", introduce en la historia del hombre una etapa caracterizada, según las palabras de Max Weber, por una "petrificación mecanizada, barnizada con una suerte de sentido convulsivo de la propia importancia".

Por eso, la estructura misma de una sociedad universal inhibiría la facultad del hombre con la cual se logra el progreso, un progreso interpretado no en un sentido mecanicista restrictivo, sino como el que resulta de la siempre renovada inventiva de las asociaciones de individuos libres. El etnólogo francés Claude Lévy-Strauss expresa que el progreso es, después de todo, una imitación de otros grupos... siempre que esos grupos se mantengan razonablemente separados. Cuando se funden y pierden su identidad, el intercambio se vuelve superficial, se extingue la emulación y el contacto se hace corruptor antes que estimulante.[1] El mismo fenómeno es analizado por Leo Strauss en el nivel de las civilizaciones avanzadas:

"Una sociedad abierta o que todo lo abarca consistiría en muchas sociedades que estén en planos vastamente distintos de madurez política y hay abrumadoras probabilidades de que las sociedades inferiores arrastren más abajo a las superiores. Una sociedad abierta existiría en un nivel más bajo de humanidad que otra cerrada que, a través de generaciones, ha hecho un esfuerzo supremo por alcanzar la perfección humana. Las perspectivas de existencia de una buena sociedad son por ello mayores si hay una multitud de sociedades independientes, que si hay una sola sociedad independiente. Si la sociedad en la cual el hombre puede alcanzar la perfección de su naturaleza es necesariamente una sociedad cerrada, la diferenciación de la especie humana en muchos grupos independientes es algo acorde con la naturaleza". (8)

El mundo-uno, pues, aparece en el horizonte de las posibilidades no como la continuación del proceso histórico, sino como su fin, y el destino de la humanidad se parece, según la advertencia de Bergson, al de los lepidópteros. Como ya lo dijimos, la sociedad universal sería apolítica, lo cual implica que se la mantendría reunida por la fuerza, como lo son las organizaciones totalitarias. Sus miembros *individuales* estarían, según la expresión de Jung, "despotenciados", despojados de ambición, de creatividad y de un estímulo interno neutralizado. Quizá no serían más destructores que los jóvenes delincuentes

1 *"Voici, devant moi, le cercle infranchissable: moins les cultures humaines étaient en mesure de communiquer entre elles et donc de se corrompre par leur contact, moins aussi leurs émissaires respectifs étaient capables de percevoir la richesse et la signification de cette diversité".* (*Tristes tropiques*, p. 33.) Esta observación exige una acotación explicativa: los emisarios de una cultura no necesitan percibir la "riqueza y significación" de otra para imitarla, reaccionar ante ella, asimilar ciertas partes de ella. Los españoles invasores en México y en Perú no advirtieron muy probablemente la significación de las culturas azteca e incaica, o éstas no les importaron, o hasta las despreciaron como inferiores de conformidad con los patrones de los valores cristianos. Esto también es cierto a la inversa: para los americanos autóctonos, los españoles eran simplemente seres semejantes a dioses. Sin embargo, esa falta de comprensión no impidió el desarrollo de una civilización hispanoamericana característica.

que vagabundean por nuestras calles, pero la propia falta de imaginación y hosco nihilismo de éstos revela que hasta sus instintos serían intimidados y reducidos a un animalismo impotente. Los *grupos* de este régimen mundial estarían igualmente despotenciados, se trocarían en seudogrupos, es decir, no en asociaciones libres de alcance creador, sino en juguetes apáticos y frívolos, autorizados, como lo hace notar Niebuhr, por el sociólogo y el psicólogo que están de pie junto al trono del déspota universal, el científico rey.[2]

Esos grupos serían seudogrupos porque toda actividad significativa quedaría eliminada de su esfera de preocupaciones. El Estado universal no querría (ni podría) consentir en abandonar todo interés importante en manos de las organizaciones privadas y locales, pero tendría que reunir todo el material sobre el cual y con respecto al cual se toman las decisiones bajo su propia experimentación, dirección técnica y jurisdicción. En la estructura perfeccionada del mundo, dice Karl Jaspers, "habría una economía deliberada en la cual, con un servicio social compulsivo, se proveería a las necesidades de todos. No habría que tomar más decisiones. En el ciclo de las generaciones que se repitieran, todo seguiría sin cambios. Sin lucha y sin el condimento del riesgo, las alegrías de la vida les serían brindadas a todos en porciones inalterables, gastando poco trabajo y con amplio radio de acción para los pasatiempos" (9).

Esto coincide con nuestra propia conclusión anterior de que las *horas libres* serían el único problema básico de la sociedad futura, pero unas horas libres que serían el área principal de adoctrinamiento y regimentación. Hemos visto que las teorías que representan, por así decirlo, formas transicionales entre las ideologías y la ingeniería social, tales como el estudio de las horas libres,

2 "Los comités de psicólogos discutirán con los de moralistas y los de teólogos hasta que el último derecho inabrogable del ciudadano se vea garantizado por una docena de oficinas gubernamentales, abiertas diariamente de 9 a 5, salvo, naturalmente, los domingos y días festivos". (Georges Bernanos, *Lettre aux Anglais*, p. 183.)

el humanismo económico (o tecnológico) y el "individuo alegre" desalienado de los marxistas, conciben la autonomía individual expresándose por intermedio de las horas libres. El error de su tesis es evidente y ya lo hemos denunciado: suponer que, estando organizado todo lo demás central y universalmente, se podría dejar con todo la *cultura* en manos individuales y creadoras, es una paradoja que la vida refutaría inmediatamente. Pero hoy se trata de una paradoja muy difundida: los ideólogos e ingenieros sociales están convencidos, en realidad, de que la "cultura" es un ente independiente, el sector libre de un sistema social por lo demás organizado. La política, la economía, las instituciones, el Estado, la ley y la propiedad son malos; la cultura es el punto exclusivo desde el cual el hombre se puede comunicar con una "vida superior". Esta idea, por lo demás, deriva lógicamente del aborrecimiento al mundo que sienten los marxistas y los liberales y revela el carácter fragmentario de su sistema, su maniqueísmo innato. Pero aunque aceptemos su separación de la esfera de la política y la esfera de la cultura, debemos mostrarlo como una imposibilidad de que solo esta última pueda eludir una manipulación de amplitud mundial, una dirección central. En el terreno de las horas libres y la cultura, como en todo lo demás, el estado-mundo está predestinado a atraer a todos sus intereses a su propia órbita y les dejaría a los individuos y a las asociaciones no la sustancia, sino la sombra.[3]

2) Ni siquiera la mentalidad utopista puede permitirse vivir y trabajar en un vacío; aunque, generalmente, representa el impulso más poderoso de la historia del

3 "Vemos la difusión gradual de la idea de una república universal, basada en el principio de la igualdad absoluta de los hombres y la comunidad de los bienes; una república de la cual se proscribiría todo distingo de nacionalidad... Puestas en práctica, estas teorías están predestinadas a desencadenar un régimen de inconcebible terror." (Benedicto XV, el 25 de julio de 1920.)

mundo moderno, el utopismo se nutre de hechos particulares, que interpreta de acuerdo con sus propias necesidades doctrinales. Hemos mencionado la impaciencia del utopista ante el mundo actual, que en su concepción prepara simplemente la elevación de la humanidad al plano de la perfección organizada; es evidente que ve en todo fenómeno histórico de alguna importancia un signo, un presagio del milenario, un giro decisivo de los hechos que trae algo totalmente distinto de lo que ha existido.

Hay que agregar que este *sensacionalismo ideológico* es nutrido por las condiciones actuales de la civilización de masas y su red de comunicación. Walter Lippman hace notar que, al llegar grandes masas a una posición de poder, es decir, a una posición en que, aunque se les niegue el poder real, no se les niegue la compensación de "estar informadas", de divertirse y de votar, los problemas nacionales, internacionales, culturales, morales, políticos, deben ser planteados en términos simplistas, que reclaman reacciones puramente positivas o puramente negativas, basadas en el sentimiento más que en la razón. En el contexto se dramatiza cada hecho, se le describe en términos casi apocalípticos, se lo presenta y estudia en una forma que recuerda a los empresarios de circo que ponderan su espectáculo en la feria.

Es menos sorprendente, pues, el que hasta la gente más responsable, los profesionales, los publicistas, los filósofos, prefieran emitir manifiestos, anunciar grandes acontecimientos, llamar la atención sobre los cataclismos que se avecinan. Sin embargo, sería injusto acusarlos de querer simplemente llamar la atención: más bien, ceden al impulso innato en la mentalidad utopista que impone una concepción del mundo informada por el espíritu mesiánico.

Se pueden citar muchos ejemplos para demostrar que se espera que el mundo de mañana será totalmente distinto del de hoy; no solo en su aspecto externo —nuevos centros habitables urbanos-rurales, realizaciones tecnológicas inauditas, viajes interplanetarios, conquistas revolucionarias de la higiene, del abastecimiento de alimentos y de la transmisión de noticias—, sino también

en sus formas políticas de coexistencia humana, valores morales y religiosos, cambios psicológicos, apetitos culturales, reacciones emotivas. Un examen de los artículos publicados en periódicos y revistas, de los libros, los debates públicos, revela que muchos pensadores, entre ellos no pocos muy serios y respetables, consideran habitualmente que cada uno o todos los fenómenos siguientes podrían transformar de una manera fundamental la condición humana y la trama de la historia: las guerras mundiales, la existencia de la energía nuclear, la llamada explosión demográfica, la nueva relación existente entre el trabajo y las horas libres, la aparición en el escenario mundial de países subdesarrollados, etcétera. Una enorme expectativa rodea esos cambios e invenciones, por lo cual se considera muy admisible que se hable de revoluciones radicales cada vez que un aumento numérico o una nueva fórmula química deriva en una modificación de las relaciones de poder, grado de comodidad o forma de conflicto.

Lo significativo en los comentarios que acompañan a los cambios es que expresan admirablemente la mentalidad utopista en su búsqueda de una prueba de la maleabilidad de la naturaleza humana y de una ideología que deje lugar a esa maleabilidad. Lo triste (para el utopista) es que, a pesar de las revoluciones políticas, las invenciones técnicas, etcétera, la estabilidad de la naturaleza humana ha refutado obstinadamente las más caras esperanzas de una sociedad universal del utopista, como también de una ciencia social auténtica y efectiva, de una uniformación ideológica de los hombres. De ahí que el utopista, obligado a seguir postergando su reforma final, se aferre a toda oportunidad de anunciar la Gran Transformación: en nombre de la libre investigación, pero, en realidad, con la esperanza de elaborar la ideología esencial, irrefutable, pide una revisión del bien y del mal que exige la bomba atómica; de la institución del matrimonio, para poder institucionalizar el "control de nacimientos" y detener la "explosión demográfica"; de la soberanía nacional y las naciones en general, a fin de suprimir la "institución" de la guerra; de la "psiquis"

humana, para inculcarle a la gente —de preferencia a los niños— la generosidad, el amor a la humanidad, la preocupación social. Se podría decir realmente de los utopistas, con la frase de Chesterton, que "porque quizá criemos alas, ellos se amputan las piernas".

La única gran preocupación que está en el fondo de esas preocupaciones radicales de la política, la moral, la religión, los sentimientos y el género de vida es facilitar el período de gestación de la colectividad universal. El utopista se considera el pionero auténtico de la sociedad del mundo-uno, que prepara una transición bastante suave siempre que sigan su consejo. De lo contrario, como lo da a entender con amplia y repetida claridad, ocurrirán de todos modos los mismos enormes cambios, solo que los acompañarán trastornos cataclísmicos. Todo lo que propone el utopista es que nos adaptemos moralmente, etcétera, al futuro mundo-estado y a sus instrumentos tecnológicos y organizativos.

El resultado esperado, la imagen del utopista del mundo venidero —y final— solo es, con todo, un aspecto de esa mentalidad. El otro lado, igualmente importante, de sus convicciones está reflejado en las *técnicas* que él cree estarán en conformidad con la verdadera naturaleza de la sociedad posterior a Utopía. Hemos visto que el utopista siente horror por la política, condena al poder inequívocamente como una invención diabólica y una anomalía en un mundo que se acerca a una existencia milenaria, se propone sustituirlo por una unanimidad basada en la —para él— única concordancia aceptable de intereses. Considera con razón que el poder es como un líquido que fluye naturalmente de niveles más altos a otros más bajos, pero cree que, mediante la nivelación necesaria, ese líquido se distribuirá de una manera uniforme, es decir que, en la práctica, el poder y la discordia se verán suprimidos.

Esta creencia es directamente responsable de la concepción favorable del Estado que se forma el utopista, como foco central y neutro del poder, y del Estado universal como organización omnibenévola. El Estado, cuando deja de ser el instrumento de una clase, retoma su

destino primitivo como expresión de la totalidad de los hombres, no subdivididos ya en clases y por lo tanto en relaciones distintas con él. El Estado es, pues, la distribución idealmente uniforme del poder, el líquido esparcido sobre el panorama social sin obstrucciones.

Hemos dicho más arriba que el pensador utopista considera el curso general de los sucesos contemporáneos como precursor de las transformaciones que prevé. Su concepto del Estado universal como esencialmente *bueno* por ser, desde el punto de vista del poder, una entidad *neutral* (que todo lo abarca), es por lo tanto una hipótesis eficaz, una línea guía para la acción. Se supone que la política, la moral, la religión, hasta los sentimientos humanos, se adaptan a las condiciones planteadas por el Estado universal, los métodos coercitivos de la segunda no se podrán distinguir de los intereses de sus ciudadanos, de su problemática y de su sistema de valores. La unanimidad que se da así por sentada, tiene escaso significado, sea que las técnicas usadas para la promoción de los objetivos sociales sean impuestas por una *élite* o propuestas por el "público" o elaboradas por equipos especiales de expertos; como vienen de los estratos "superiores" o "inferiores" de la colectividad universal, esas medidas son reconocidas como las únicas posibles; como se considera que trascienden los intereses parciales, toda interrogante sobre su origen, sus proponentes y manera de imponerlos es torpe. Esto explica la ingenuidad con que los teóricos colectivistas, desde los levellers y Rousseau hasta Marx y los ingenieros sociales, les dan cabida en sus sistemas a las *élites;* creen seriamente que éstas *no* son *élites,* sino cualquier grupo por cuyo intermedio la evidencia social se vuelve transparente y nítida.

Esta "inocencia" política de la nueva *élite* está manifiesta en su solemne renuncia a la *fuerza* como instrumento de gobierno y de las transacciones humanas en general. Como la fuerza es considerada un mal derivado de la desigualdad entre los individuos y los grupos, la colectividad universal de los iguales no puede servirse de ella; la sustituyen relaciones *éticas,* que son introducidas en la comunidad por exhortaciones, juramentos pú-

blicos, protestas de inocencia. Pocos meses antes de su caída del poder, en el apogeo del Reinado del Terror, Robespierre declaró: "Queremos sustituir en nuestro país el egoísmo por la moral, el sentimiento del honor por la honradez, los buenos modales por el deber, la moda por la razón, el desprecio de la miseria por el desprecio del vicio, la vanidad por la generosidad, el amor al dinero por el amor a la gloria, la fama por la verdad, la mezquindad de la clase noble por la grandeza de los hombres" (10).

Como lo hemos anotado antes, estas virtudes no pueden ser fiscalizadas, definidas, impuestas, discutidas; sobre todo cuando se aplican a comunidades íntegras, se convierten en consignas vacías y nunca pueden ser expuestas válidamente. De hecho, la única consecuencia de toda tentativa de imponerlas es que se vuelven vulgares, objetos de cinismo y de ridículo; si causan algún efecto sobre la conducta de los individuos y los grupos, es el de disuadirlos de su práctica. Solo la *fuerza*, circunstancia irónica, esto es la fuerza zalamera, hipócrita, es capaz de imponerle la virtud a la sociedad, una virtud de ficción, una automistificación colectiva. Por eso es preferible reconocer, como lo hace Niebuhr, que "las relaciones entre los grupos deben ser siempre más políticas que éticas, es decir, serán determinadas por la proporción de poder que cada grupo posee, por lo menos tanto como por cualquier estimación racional y moral de las necesidades y pretensiones correspondientes a cada grupo" (11).

Toda tentativa de una transvaluación de los valores que gobiernan normalmente la vida política y la existencia humana en general está predestinada a fracasar cuando se aborda la empresa desde un ángulo puramente racional; el instrumento principal de la actividad política, en esas circunstancias, ha de ser el simple poder, tanto más despiadado cuanto que debe ocultar sus frustraciones luchando contra una tarea imposible e inhumana. Los cambios en la historia son resultados de auténticas visiones éticas, pero ni siquiera ellos pueden modificar las relaciones básicas y la naturaleza del poder; solo pueden introducir factores nuevos en una situación. Subyacentes a esas visiones, no hay sistemas racionales o prédica de buena voluntad, sino experiencias profundas. "Las mutaciones sociales que han ampliado nuestra libertad de opción han sido casi siempre el salto en la oscuridad de un genio destacado o de un nuevo y dinámico grupo social, actos de voluntad, a pesar de las leyes sociales observadas" (12). Pero los genios no se pueden producir a voluntad y los grupos sociales solo se hacen dinámicos cuando estalla entre ellos una repentina percepción, traída precisamente por un genio. La colectividad mundial, en cualquier caso, es la lógica negación de esos grupos y ese dinamismo. Su sociedad planificada y su virtud sonoramente proclamada ocultan, antes que eliminan, la lucha por el poder. Por eso, como los grupos de poder en los regímenes comunistas modernos, las facciones de un gobierno mundial, aunque compartieran una ideología unitaria, lucharían entre sí: la ocupación por cualquiera de las facciones del centro del poder no significarían la renuncia a la fuerza, sino un mayor refinamiento en sus usos.

3) Como ya lo dijimos, la preocupación esencial del utopista es salvar la historia, establecer sobre la tierra el dominio de la libertad, el altruismo y la paz permanente. A fin de lograr ese fin, se propone anular todo lo que considera un mal, de modo que el resultado final no sea un simple mejoramiento del destino del hombre, sino realmente una sociedad basada en la virtud; no la historia de los seres humanos, sino la crónica de la divinidad.

Esta "divinidad" no es Dios, porque el utopista, hasta cuando es religioso, no concibe a Utopía como traída por un Día del Juicio Final y como una presencia continuada de Dios en medio de Su grey, ahora reconciliada con Él. La "divinidad" significa, en cambio, la adopción por los hombres en la tierra de las enseñanzas que se atribuyen generalmente a alguna religión natural. De hecho, esas enseñanzas son expuestas simplemente como la antípoda de lo que denunciamos en nuestros prójimos y en los que tienen poder sobre nosotros: el cuadro simplista

de la Sociedad Perfecta y el mundo-uno que no vacilan en pintar hasta hombres destacados como Rousseau, Fourier, Marx, Lenín, eso para no mencionar a pensadores contemporáneos como Bertrand Russell y John Dewey, indica hasta dónde llega la ingenuidad que uno puede permitirse cuando el filósofo o el historiador "se instalan al término de los tiempos" (13). Desde el punto más estratégico imaginario, es fácil desarrollar una concepción deiforme y edificar un sistema de explicación histórica exhaustiva, una suerte de metahistoria que afronte la historia, que virtualmente concluye cuando la hemos "comprendido" racionalmente; desde entonces, como lo propuso Marx, podemos asignarnos la tarea de modificarla de acuerdo con las infalibles percepciones que hemos obtenido. El único problema restante es dibujar el plano, eliminar los obstáculos —materiales y humanos— y llevarlo a la práctica.

Por eso el utopista, hasta cuando se halla entre nosotros, se sitúa *más allá* de la historia, en el punto exacto donde la historia se vuelve, de acuerdo con él, sociedad universal. Esto se debe a que, como dice Maritain, el utopista persigue sus fines de una manera absoluta, mientras que el cristiano sabe que "este mundo nunca se reconciliará plenamente con Jesús en la historia" (14). El mismo distingo fue hecho por San Agustín, quien conocía íntimamente la tendencia del pensamiento maniqueísta, por haberlo seducido a él mismo en su juventud. Su respuesta al utopismo es tan válida hoy como lo fue en el siglo IV a. de C. Ha denunciado como una "fábula ridícula" la esperanza de que un Segundo Advenimiento transfiguraría la estructura de la historia; no habría un paraíso sobre la tierra y la tensión entre ambos reinos seguiría siendo permanente. "No habrá divinización de la sociedad más allá de la presencia de Jesús en su Iglesia."

El hecho de considerar a la historia como Dios tiene, desde luego, muchas consecuencias. Los profetas que hablan en nombre de esa deidad tienen una visión social de trascendencia, es decir, ven encarnado al ideal en una forma perfecta de sociedad, hecha permanente con unanimidad impuesta. Además excluyen el mejoramiento individual o, más bien, lo ven como un corolario del interés y la realización colectivos; la sociedad no es juzgada ya por ellos en base a la obtención de libertad y un auténtico desarrollo para el individuo, sino que, por el contrario, pesan el valor del individuo de acuerdo con su aporte y sumisión a la sociedad.

Otra consecuencia de divinizar la historia es que no solo el individuo, sino también la colectividad, son oprimidos y desviados de su verdadero destino. El hombre quiere que su dios sea perfecto y hasta en el divino trono la historia debe desempeñarse de conformidad con esta esperanza. "La historia —ha escrito R. Niebuhr— es un largo relato de esfuerzos frustrados hacia el deseado fin de la cohesión social y la justicia, cuyo fracaso se ha debido usualmente sea al esfuerzo por eliminar por completo el factor de la fuerza, sea a una injustificada confianza en él." (15) A cualquier parte adonde esté "dirigida" la historia en un esfuerzo por extraer a Utopía de su matriz, sea que adoptemos la técnica de no resistencia al mal y no contrarrestemos el poder con el poder o nos esforcemos en reunir todos los elementos de fiscalización en nuestras manos, la colectividad está predestinada a sufrir a causa de nuestros excesos. La estructura del orden terrenal, el de la existencia humana y la sociedad, es tal que, aunque sus elementos constitutivos sigan siendo los mismos, deben ser aprendidos, interpretados y usados en todos los tiempos de nuevo y por cada generación.

2

En el curso de nuestro análisis en este capítulo y en otros, hemos visto más que nada dos conceptos del hombre que se enfrentan y a los intelectuales identificados gradualmente con uno de ellos. Esto se debe a que han querido obtener éxito con sistemas de pensamiento donde fracasaron las religiones, porque subordinaron la búsqueda filosófica a conveniencias ideológicas y por-

que, con la ayuda del método científico y un orgullo inspirado por la ciencia, insistieron en transustanciar la condición humana.

Hemos visto que, como consecuencia, los intelectuales sufrieron un doble fracaso: uno de ellos fue el *trauma liberal* de ver que los factores con los cuales debía alcanzarse una mayor libertad se convertían en las herramientas mismas de un nuevo oscurantismo. Para mencionar solo un ejemplo, el poder del Estado, que los intelectuales trataban de convertir en un instrumento coercitivo para ayudarles a las masas, se ha convertido en un silenciador de la crítica. Y, sin aprender la lección, los mismos intelectuales intentan despojar al Estado de sus atributos normales de poder en el orden internacional (que está aún en un "estado de naturaleza"), induciéndolo a regalarle su soberanía a un gobierno mundial, sin comprender que la unidad mayor sería más opresora aún; no estaría sujeta ya a un código moral colocado, por lo menos en la conciencia de los hombres, por encima de la nación-estado.

El otro fracaso de los intelectuales consiste en la preparación conceptual de una *surrealidad ético-social* destinada a ocupar el lugar de la propia realidad. En otros términos, los intelectuales usaron su asociación a los intereses de clase no simplemente y no tanto para luchar por la justicia, sino para darle forma a una abstracción, a la maldición de Utopía en su pensamiento. He citado a Karl Mannheim al comenzar este capítulo, al expresar que Utopía se ve liberada de la política cuando se logra el objetivo político de una clase; pero ha sucedido algo más: el intelectual no solo es desechado con la despolitización general de la sociedad sin clases, sino que se ve obligado a ser testigo de la degeneración de sus propios ideales en manos del ingeniero social. Éste no respeta ya la imagen de Dios en el hombre, sino que procede a adaptar su vida interior —la personalidad, la intimidad, el sentido del misterio y de la libertad— a un objetivo puramente externo: la comunidad ideal de los robots manejados.

El ingeniero social, a su vez, se beneficia también de las ambigüedades del legado intelectual. La razón de que, hasta entre los hombres lúcidos, el peligro de la ingeniería social solo sea comprendido rara vez, es que la actividad ideológico-intelectual de varios siglos ha oscurecido su esencia, la ha hecho parecer filosóficamente deseable e históricamente inevitable. En primer lugar, nos hemos habituado a dar por sentado que la especulación sobre cuestiones políticas y sociales debe pesar seriamente del lado de la colectividad y ha de pasar casi por alto al individuo; en segundo lugar, hemos llegado a aceptar que nuestro pensamiento es determinado por nuestra posición social, nuestro compromiso ideológico y nuestras teorías sobre la evolución previsible de la historia. El resultado es que el estudio que hicimos ha perdido de vista las raíces de la sociedad *en* el individuo y tiene por única preocupación sería saber *qué* forma de desarrollo ha de cobrar la sociedad como un ente independiente y que se sostiene a sí mismo.

Esto es exactamente lo contrario de las preocupaciones medievales; y, por lo demás, con ello se explica por qué no hubo intelectuales como tales en la Edad Media; para el hombre medieval, como lo hemos mostrado en el capítulo I, la sociedad y su estructura estaban dadas de una vez por todas, es decir, como un reflejo del orden divino, análogo en el cielo y en la tierra. Era el individuo quien, mediante su participación en el cuerpo místico de Cristo y por ser miembro de la Iglesia, tenía importancia a los ojos de Dios, y no la comunidad; era el individuo el ser cuyo destino, pecados, arrepentimiento y salvación eran lo importante; su sumisión al orden social y su desafío al mismo no eran pesados en términos de ganancia o pérdida para éste, sino según si se atenía o no al decreto divino. En total, teóricamente por lo menos, a la comunidad se la consideraba un *instrumento* que ayudaba o entorpecía el curso terreno del individuo, no un objetivo en sí, sino un campo de pruebas para la virtud o la debilidad individuales.

Debe comprenderse que no defiendo la superioridad del concepto medieval, sino que, simplemente, señalo que el nuestro se le opone casi diametralmente. Sin proseguir esta comparación, quiero hacer notar que si vaci-

lamos en denunciar los objetivos y los métodos de la ingeniería social, ello se debe a que nuestros antepasados intelectuales se comprometieron con la idea de que la comunidad tenía una vida totalmente independiente de la de sus miembros y de que las exigencias de la comunidad debían ser incuestionablemente aceptadas por ellos. Para decirlo en forma sucinta, la mayoría de los escritores dicen hoy, aun sin prestarle atención siquiera a la enormidad de esta *idée reçue*, que diversos objetivos generales de la comunidad —el gobierno mundial, el consenso ideológico, la sociedad perfecta, la paz permanente— son soluciones ideales para nuestros "problemas", pero que están aún en el futuro lejano o pueden no materializarse realmente jamás. Muy pocos de ellos se atreven a decir, inequívocamente, que no es realista esforzarse en alcanzar esos objetivos, que es imposible realizarlos y son monstruosos tal como se les concibe.

Sin duda el intelectual debe ser depurado de gran parte de su legado si se quiere que afronte esta controversia en una forma menos ideológica y más filosófica. En otros términos, mientras acepte que la ideología debe determinar su horizonte filosófico, no solo su especulación seguirá siendo vacía, sino que él no dominará el proceso que traduce las ideas en realidades. Los objetivos inspirados por la ideología a la cual se adhiere son de tal naturaleza que solo la ingeniería social es capaz de encarar su materialización concreta... a costa de un enorme sacrificio, el de la humanidad y la libertad.

El aborrecimiento del mundo *tal como es* y la esperanza de Utopía son, en realidad, los vínculos que unen entre sí al ideólogo-intelectual y al ingeniero social. La diferencia entre ambos no es filosófica, y si, con todo, hacemos una distinción entre ellos, eso se debe a que el ritmo de la evolución histórica ha separado *en el tiempo* el respectivo contexto sociopolíticocultural en el cual desplegaban actividad y les hizo subrayar dos cosas aparentemente distintas. Al intelectual le interesaba el mundo tal como era y quería modificarlo; pero no solo su actividad, sino hasta su imaginación eran necesariamente limitados y por eso no podía tener un cuadro claro de lo que buscaba realmente. El ingeniero social,

por su parte, posee los instrumentos de cambio y puede, en consecuencia, consagrarse a la construcción de Utopía.

Sin embargo, no hay una discrepancia filosófica seria entre ambos: los dos proyectan arrancar el destino humano de las manos del azar y hacerlo seguro y científico ([16]). Hemos visto que esto no es mero fruto de la casualidad: los ingenieros sociales no forman un grupo de maquinadores que acechan a la sociedad y le roban su libertad. Los cataclismos sociales, nacionales y coloniales de los siglos XIX y XX han creado un clima intelectual favorable para la búsqueda de soluciones y fórmulas globales y lo mismo sucede con los inventos técnicos en los campos de la comunicación y la ciencia militar. La necesidad de una "coexistencia planetaria", como la hemos llamado, no es el resultado, sino la causa de la repentina autoridad de la ingeniería social; ésta ha sido una posibilidad y una tentación que, gradualmente, se ha vuelto irresistible, al fracasar soluciones más tradicionales o, simplemente, al ser rechazadas con impaciencia y sin sentido crítico.

La pregunta básica que formula la ingeniería social es: ¿cómo habérselas con las *masas* y los *números*? Los problemas inmediatos que afronta y plantea están, naturalmente, en el orden material: pero, coextensivamente con el orden material y con las soluciones intentadas en él, hay problemas de otro género —organizativos, psicológicos, educacionales, morales— que exigen atención y resultan a menudo más importantes. Así, la ingeniería social se persuade a sí misma de que el enfoque científico puede ser aplicado a esos sectores; y el enfoque científico implica un *ordenamiento de los hechos* a la luz de una *teoría* y la elaboración de un *método* con el cual los datos serán comprendidos, manipulados, objeto de experimentos y, finalmente, puestos bajo "control".

De los términos usados en esta definición del enfoque científico, el de *teoría* es, desde luego, el decisivo, ya que no hay ninguna ciencia, ni siquiera un principio de investigación, sin una hipótesis, que luego cobra densidad en una teoría. Esta teoría es, precisamente, el núcleo filosófico del utopismo, es decir, que la humanidad debe alcanzar un estado de perfección, o sea que debe

dársele el gobierno total de su destino. Hemos visto qué implica esa meta desde un ángulo organizativo: una creciente centralización, la reducción del individuo al status de robot que funciona en una forma prescrita de trabajo y horas libres, y la existencia de una burocracia dirigente que se ha vuelto ubicua mediante técnicas perfeccionadas de comunicación. Pero esas "reformas", al asegurar a la humanidad contra todos los accidentes externos y más que nada contra el "viejo Adán", esta higiene social que recuerda al mundo convertido en un enorme hospital, como lo vaticinó Goethe, presuponen un concepto del hombre que, a su vez, puede ser expresado con el lenguaje de la filosofía.

Recordemos que la ciencia moderna, como lo ha dicho Nietzsche, ha expulsado al hombre del centro de la creación, proyectándolo hacia la periferia. Desde entonces, los numerosos sistemas filosófico-ideológicos han procurado explicar su nueva y desesperada posición a ese exiliado y proporcionarle "razones" por las que debiera aceptar su nuevo y rectilíneo destino, desde ahora, final. El utopismo encarnado en la ingeniería social es la última explicación ofrecida al hombre alejado de su confianza en la creación, una explicación que llega al terminar la serie y, en cierto sentido, incluyendo, afirmando y negando todas las anteriores: afirmando, porque promete lo que habían prometido; negando, porque la condición que le pone a la entrega es la renuncia a la libertad.

La renuncia a la libertad implica que la colectividad será dotada de todo lo que cede el individuo como harto pesado, riesgoso, incalculable. El negocio es seductor, ya que el hombre se ve siempre muy tentado a descartar la libertad en favor de la seguridad y de los beneficios materiales. Las *élites* también se hallarían en ventaja, ya que, estén en la izquierda o en la derecha, no creen ya en la democracia sino solo en un directorio paternalista, llámesele gerentes, expertos, planificadores, gobierno del mundo, agencias ubicuas u otras redes. Su condición sería tan permanente como el orden de la propia sociedad mundial.

De la renuncia a la libertad individual, deriva una consecuencia muy significativa: la colectividad debe asumir una versión aumentada de todas las actividades mentales y espirituales que han animado a los individuos y sus complejas relaciones entre sí y con la sociedad. Por lo tanto, oímos hablar hoy de una *inteligencia* muy aumentada necesaria para afrontar problemas globales; de una nueva conciencia *ética* y un sentido acrecentado de la responsabilidad; de una *educación* aumentada para afrontar inteligentemente esas responsabilidades; de la necesidad del ciudadano de estar mejor *informado*, ya que debe tomar decisiones más importantes que nunca. En otros términos, las exigencias pregonadas trascienden las capacidades, las habilidades naturales, la esfera normal de interés, la preocupación ética, las limitaciones intelectuales, etcétera, del individuo y se dirigen a un ser humano imaginario. Como ese ser humano no está disponible, hay que dotar a gigantescas organizaciones e instituciones —verdaderos superindividuos— de las características requeridas.

Pero al dejar al individuo como inadecuado para las tareas que proponemos, solo transferimos sus limitaciones innatas al grupo. Hay, naturalmente, problemas de organización en que el grupo como tal es mucho más eficiente que el individuo, aunque es en definitiva este último quien lleva la carga de tomar las decisiones, de sincronizar los actos y de mostrar valor; pero apenas abandonamos el dominio de la acción puramente práctica y de la ejecución de decisiones tomadas individualmente, la inteligencia, la conciencia moral, la educabilidad, el compromiso, tienen sus límites naturales hasta en los grupos, y esos límites coinciden exactamente con la inteligencia y otros rasgos del individuo. Debemos aceptar como axiomático que la conciencia moral, la inteligencia, la educabilidad, el compromiso de una colectividad no pueden ser mayores que los del individuo. La colectividad lleva consigo las dimensiones de las cualidades individuales, no las aumenta cualitativamente; en realidad, tiene suerte cuando conserva intactas las cualidades de que puede ser dotado un individuo y no au-

menta, por su mero número y fuerza, las debilidades y vicios de este último. "La prolongación de las simpatías humanas (hacia comunidades cada vez más grandes) —ha observado R. Niebuhr— ha provocado la creación de unidades mayores del conflicto sin suprimirlo. De modo que la civilización se ha convertido en un recurso para delegar los vicios de los individuos en comunidades cada vez más grandes." (17)

Sería muy fácil mostrar la imposibilidad de dar pasos sustanciales hacia el "mejoramiento" de las cualidades y virtudes mencionadas (inteligencia, conciencia moral, etcétera) y aún más fácil probar que esos progresos, una vez alcanzados, solo *desplazarían,* no *suprimirían,* da a entender Niebuhr, la zona del conflicto. Los mismos elementos estarían presentes de una manera demostrable, pero, como en una fotografía ampliada, exhibirían distintas dimensiones del original. La *inteligencia* no aumentaría porque siempre enfrenta problemas de su propia creación a la luz de nuevos datos. Si, por progreso, entendemos la conjunción de la inteligencia disponible para un grupo, una nación, el mundo entero, abandonamos la esfera de la inteligencia en sí y entramos en el dominio ético donde están en juego las opciones, las decisiones, las normas y los intereses, siendo el conflicto el posible resultado de alternativas formuladas inteligentemente. Tal es la razón, por lo demás, de que los utopistas vislumbren un estado en que la inteligencia ya no es un talento individual, sino que aparece como el espíritu colectivo de un cuerpo colectivo: con ello se podría eliminar el elemento del conflicto y aplicar científicamente la inteligencia única y unificada de la humanidad a todos los problemas que se le planteen. [4]

[4] Este objetivo es perseguido, consciente o inconscientemente, por escuelas filosóficas tales como el positivismo lógico y el Círculo de Viena. Éstos se esfuerzan en conseguir una especie de status científico para la intersubjetividad, con que serían sustituidas las reacciones siempre nuevas e imprevisibles entre los hombres por la ciencia exacta del lenguaje que significaría en cada caso un sentido exacto y constante, refiriéndose a objetos o hechos descritos exactamente (*Erlebnisse*). El ingeniero social no podría soñar con mejores herramientas que un lenguaje científico semejante en las relaciones sociales.

Análogamente, ¿qué significa *más información* que el esfuerzo de unos pocos individuos por comprender la naturaleza de los fenómenos políticos, sociales y de otra índole y por capacitarse, sin mucha esperanza de comunicar su percepción, para ver detrás de las luchas, los movimientos y los conflictos del escenario mundial? Como en el caso de la inteligencia, todo aumento sustancial de la cantidad de información recibida y digerida, sea en el sector de la diplomacia o en el de los negocios, fortalecería correlativamente los mecanismos mismos con que es diseminada, los haría más astutos, competitivos y manipulativos, pero no más concretos, veraces, estimuladores de la búsqueda inteligente. Más aún: siendo como es la naturaleza del político, es decir, ya que se nutre de las diferencias, de las ventajas unilaterales, de las posiciones, mejor que la del adversario, un público "más informado" se convertiría simplemente en un nuevo elemento en el complejo del mundo de la información. La *información* no es un fin, sino un instrumento; apenas la opinión pública se convirtió en una fuerza en el mundo moderno, en un factor de poder en la vida política, se apoderaron de ella diversos intereses, como se adueñaran de otros factores de poder en el pasado. Pero la proporción, en número, poder e influencia, de los que toman decisiones con respecto a los que buscan información, se ha mantenido constante.

Mutatis mutandis, las mismas afirmaciones pueden hacerse sobre la difusión de la *educación,* la eliminación de la *guerra,* el aumento del *sentido de la responsabilidad,* el progreso de la *igualdad* entre pueblos o naciones. En esos sectores, asimismo, hasta si aceptamos, en cierto sentido limitado, que el progreso es posible, debemos admitir que las dimensiones de los nuevos problemas superarán, por definición, los recursos disponibles en materia de moral, de inteligencia, de educación, que deben ponerse a la altura de los nuevos problemas, creando así

otros todavía. Si tomamos como último ejemplo la *igualdad* social y económica, ¿no es evidente, acaso, que apenas gran número de gente alcanza un nivel, por alto que sea, la gente talentosa y la astuta quiere medir su propia destacada capacidad y destreza alcanzando un nivel más alto aún, por encima de sus prójimos? Su posición nueva y superior crea, a su vez, poder y prestigio a su alrededor, que se convierten en focos de autoridad, aumentando así la distancia entre ellos y la gente de posiciones inferiores. Se ha dicho, y con toda razón, que a fin de establecer la igualdad hay que usar la coacción, es decir, hay que renunciar a una proporción de libertad; pero hasta en una sociedad de iguales, ¿quién ejercería coacción sobre la gente como no sea un conjunto de superiores que, para proclamarse "más iguales" que los demás, no deben dejar de recurrir por eso a la fuerza? [5]

No habría que enunciar todo esto si las afirmaciones hechas hoy sobre la capacidad natural de los individuos y las posibilidades morales y organizativas de la sociedad no fueran tan exageradas. El fracaso y la decepción subsiguientes se usan, pues, como una justificación para que los ingenieros sociales exijan organizaciones más eficientes y virtudes más sobrehumanas. Esas curaciones milagrosas se dan por sentadas en una era de masas y la creencia en ellas es difundida por los intelectuales y sus herederos. De ahí la impaciencia con cualquier liberación que no sea total (de la alienación), con la paz total (contra la amenaza de guerra), con la unidad total (la abolición de todos los conflictos). El sentimentalismo de los profetas sociales oscurece como lo hace notar Niebuhr, "el hecho de que nunca puede haber una reciprocidad perfecta de interés entre los individuos que desempeñan en la sociedad funciones distintas... El hombre será siempre lo suficientemente imaginativo para aumentar sus necesidades más allá de las exigencias mínimas y suficientemente egoísta para sentir la presión de sus necesidades más que de las ajenas" ([18]).

Se hace caso omiso de esas verdades porque los utopistas conciben y juzgan los problemas de la *política* en términos de *historia*, y los de la historia en términos de *religión*. En esta luz, el presente parece cargar con la maldición de todas las características de un valle de lágrimas, no compensadas en un más allá y mediante un drama cuyo intérprete, héroe o víctima, sea el individuo, sino en una Utopía en la cual puede penetrar la humanidad como un todo. [6]

Es inútil decirles a los hombres que éste es "el mejor de los mundos posibles", que todo esfuerzo por mejorarlo es una pérdida de tiempo y la virtud consiste en someterse a sus condiciones. Ésta es, por lo demás, la tentación del "reaccionario", cuya errónea creencia es, según los términos de Chesterton, que "si usted deja las cosas en paz, las deja tales como son. Pero no las deja en paz. Si deja en paz a una cosa, la deja librada a un torrente de cambios" ([19]). Si la mentalidad "liberal" es propensa a hacer evasiones a Utopía, la "reaccionaria" es culpable de adivinar conspiraciones en todas las empresas humanas que implican esperanza, entusiasmo y voluntad de cambio. La actitud correcta, a pesar de este conflicto, debe provenir, como ya lo dije, de un redescubrimiento de la filosofía que tenga suficiente valor para liberarse de la perspectiva histórico-ideológico-utópica. En suma, esta filosofía debe subrayar de nuevo al hombre contra el cuerpo colectivo (encarando su espíritu colectivizado), la libertad contra la mecanización de la vida interior y social, el sentido común contra la religión en la ciencia.

[5] E. von Kuehnelt-Leddihn hace notar que, "psicológicamente, la férula emanada de una persona considerada superior es menos oprimente que la coacción ejercida por iguales... eso, para no mencionar la que ejercen los considerados inferiores". (*Igualdad vs. Libertad*, p. 88.)

[6] Hasta el gran teólogo protestante Karl Barth es culpable de pensar en forma utópica cuando desecha la política como carente de importancia a la luz de la verdad religiosa. No advirtiendo diferencia alguna entre los destinos políticos de la gente bajo el comunismo y bajo los sistemas de gobierno occidentales, les aconseja a los cristianos que se sometan a la férula soviética, por despótica que sea.

Esto no parece un programa espectacular; pero lo que más beneficio le ha deparado a la humanidad son los esfuerzos por lograr claridad filosófica. De hecho, esto no es un "programa" cuyo resultado sería otra versión de Utopía. Entre las fuerzas motivadoras de los sistemas utópicos figura la adquisición del poder por un pequeño grupo con el fin de hacer al destino humano "seguro", "científico". Este tipo de pensamiento ha impregnado tanto los espíritus de nuestros intelectuales que, hasta cuando oponen una rigidificación artificial de la historia, lo único que pueden proponer es... otra Utopía. Hace pocos años, Lewis Mumford publicó un libro titulado *Las transformaciones del hombre* ([20]), en el cual recomendó, con vistas a difundir la "cultura mundial" entre los hombres "poshistóricos", gobiernos desnacionalizados, religiones desteologizadas y ciudadanos del mundo convertidos en policías para extirpar lo que él llama "estallidos de delincuencia privada y colectiva". Aldous Huxley, autor del pionero y simbólico libro antiutópico *Brave New World,* ha contradicho últimamente su posición anterior en una forma asombrosa: en una serie de disertaciones patrocinadas por la Universidad de California, abogó por el fortalecimiento del amor entre la gente, sugiriendo que las madres del mundo entero, mientras amamantaran a sus pequeños, los frotasen contra otros seres y animales diciendo "lindo-lindo, bueno-bueno" y señalaran a todos los que estuvieran a su alrededor repitiendo alguna fórmula mágica tal como "éste es un hombre bueno, debemos amarlo". George Lichtheim, en un artículo sobre "El rol de los intelectuales" ([21]), se muestra entusiasta con respecto a la perspectiva de que los intelectuales puedan convertirse en el cerebro universal que organizará y pensará para la futura y estrechamente entrelazada sociedad mundial. (Lichtheim usa ampliamente los vaticinios del padre Chardin sobre una etapa final de esta índole en la evolución del hombre.)

El regreso a la filosofía sería, al propio tiempo, un regreso al *hombre,* con el resultado de que los propósitos colectivos ya no serían glorificados como si fuesen sustitutos morales y objetivos religiosos. El pensamiento utópico actual ha introducido la confusión más completa

en el problema más importante que conoce la filosofía política: la relación entre el individuo y la comunidad. Hasta un observador tan sagaz de los asuntos humanos como R. Niebuhr —citado varias veces en estas páginas— trabaja bajo la ilusión de una dicotomía entre "el hombre moral" y la "sociedad inmoral", mientras lucha contra su propensión secreta a ver convertirse algún día a la sociedad en "moral", como pueden serlo algunos individuos en casos excepcionales. Los utopistas por el contrario confían, en su ingenuidad, en que el bien potencial de la sociedad debidamente organizada desgastará eventualmente al individuo rebelde, doblegando sus instintos y esclareciendo su irracionalidad.

La verdad del asunto es que, aunque algunos individuos pueden en realidad alcanzar una casi perfección, los hombres y las mujeres de este mundo sublunar son imperfectos para siempre..., pero ni más ni menos que la sociedad misma. Esta última ostenta, después de todo, la miríada de huellas de los actos individuales, las motivaciones, las sospechas y la generosidad; no puede trascender, salvo como el individuo, ocasionalmente, las limitaciones de la naturaleza humana. El deber del filósofo es interpretar que esta verdad significa la estabilidad de la naturaleza humana y reintegrar por eso al hombre a su posición central en nuestra especulación y por lo tanto en el universo tal como nos interesa. Esta exigencia está predestinada a provocar horror en el utopista, en el científico social y en el pensador que ha subordinado su filosofía a consideraciones ideológicas. Pero es la única realista. Si afrontamos con sinceridad el problema del hombre, debemos admitir que el descubrimiento del espacio interestelar, la exploración de la psicología abisal, las conquistas de las ciencias físicas y los cataclismos socioeconómicos del siglo pasado o de los dos últimos no han desviado el interés contrariamente a las apariencias, *del hombre,* centro y objeto permanente de nuestras preocupaciones. Criticando las tendencias utopistas de hace cincuenta años, Chesterton observa: "Las dimensiones del universo científico no le proporcionaron a nadie novedad ni alivio. El cosmos

siguió existiendo eternamente, pero ni en su más descabellada constelación podía haber algo de realmente interesante... como el perdón o el libre albedrío. La grandeza o infinitud del secreto de su cosmos no le han añadido nada. Fue como decirle a un preso de la cárcel de Reading que le alegraría saber que la cárcel abarcaba ahora la mitad del país" ([22]).

Camus podrá llamar absurdo al destino humano, Freud podrá vaticinar el "fin de una ilisión", los físicos rusos podrán declarar que los sputniks no se han encontrado con Dios en el espacio y los bioquímicos podrán descubrir el secreto del protoplasma; pero el hombre siempre vuelve a sí mismo, sus reflejos vitales desechan las explicaciones de la ciencia y los sistemas de la filosofía, formula las mismas preguntas que en los comienzos del tiempo. "Los hombres en general no son muy buenos ni muy malos, sino mediocres —le escribió Tocqueville a un amigo—. El hombre, con sus vicios, sus flaquezas, sus virtudes, esa confusa mezcla de bien y de mal, de lo elevado y lo bajo, de bondad y de depravación, es con todo, si se le toma en total, el objeto más digno de estudio, interés, piedad, apego y admiración que hay sobre la tierra. Y, como no tenemos ángeles, no podemos ligarnos a nada más grande ni merecedor de nuestra devoción que nuestra propia especie." ([23])

Por lo tanto, filosofar es siempre rehabilitar la esencial importancia de la dimensión humana y por ende la dignidad del hombre. Tal fue el sentido de la búsqueda de Sócrates y también el de la angustia de Pascal en el umbral de la revolución cartesiana de la ciencia. En ese sentido, Pascal es una figura de filósofo más significativa aún que la de Sócrates: la suya fue la primera reacción brutal ante la pretensión de la ciencia de alejar al hombre de su posición como un ser privilegiado de la creación: nadie ha podido, hasta ahora, mejorar su demostración de por qué la ciencia es insatisfactoria para darle sentido al hombre y llenar su corazón de alegría.

Hay que comprender bien este punto. Pascal no era un oscurantista, pero calculaba hasta dónde podía llegar

la ciencia (*esprit de geomètrie*) y volverse inadecuada para la problemática del destino humano. Las realizaciones de la ciencia no son negadas por esta posición, ni descartadas como cuando el avestruz hunde la cabeza en la arena y desecha la realidad. Lo que se afirma es que nuestras prendas originales, tales como se reflejan sobre los datos de la experiencia, son, con todas sus limitaciones e imperfecciones, los únicos medios necesarios e indispensables con los cuales afrontamos la existencia, la única arma proporcionada a nuestra lucha.[7]

¿Significa esto que la filosofía coincide con el uso correcto, el uso crítico, del sentido común? Así es. "El filósofo puede reflexionar —dice el padre Coppleston, refiriéndose a Santo Tomás de Aquino— sobre el conocimiento del hombre de la calle de que ha alcanzado la verdad, pero no tiene a su disposición medios extraordinarios y especiales de demostrar que podemos conocer la verdad o que el 'conocimiento' es conocimiento... Santo Tomás de Aquino diría que la clase de prueba (que algunos filósofos) están buscando es esencialmente inútil y por lo tanto imposible; pero de esto no se sigue que podamos tanto alcanzar la verdad como saber que podemos alcanzarla. No necesitamos mayor garantía de nuestra capacidad de lograr la verdad que nuestro conocimiento o reconocimiento del hecho de que la conseguimos realmente."[8]

7 "Como individuos, cada uno de nosotros es un fragmento de una especie, una parte de ese universo, un punto aislado en la inmensa red de fuerzas e influencias, cósmicas, étnicas, históricas, cuyas leyes obedecemos. Estamos sometidos a la determinación del mundo físico. Pero todo hombre es también una persona, no está sometido a las estrellas y átomos; porque se sustenta enteramente con la subsistencia misma de su alma espiritual, y ésta es en él un principio de unidad creadora, independencia y libertad." (J. Maritain, *Escolasticismo y política*, p. 66.)

8 (Tomás de Aquino, p. 48). La posición contraria, es decir, la exigencia de que el conocimiento proporcione su propia prueba, fue impugnada brillantemente por Chesterton: "Es inútil hablar siempre de la alternativa de la razón y la fe. La razón es, en sí, una cuestión de fe. Es un acto

Esta posición, digo yo, es válida con respecto a la epistemología; pero su validez es más evidente aun cuando se reflexiona sobre la esfera política, nuestra actual preocupación. Asimismo, no es un esquema para la resignación y la pasividad; sin embargo, deberíamos interpretarla como una filosofía, un sistema de observaciones organizadas. Y la observación nos enseña que la naturaleza moral del hombre —de la cual deriva su existencia política— lo limita a la aceptación de la estructura del mundo tal como es, que constituye, al propio tiempo, el objeto más rico y variado que él pueda concebir. Por eso, el pensamiento utópico no es simplemente inútil, es también profundamente inmoral, ya que contradice la estructura del pensamiento y la acción del hombre en su aplicabilidad al mundo. Como induce a error al hombre, es una doctrina esencialmente irresponsable.

El filósofo no niega que la historia es el relato de la transformación y de la lucha, y que nosotros, que navegamos por sus aguas, debemos usar la razón, la inteligencia y la dirección moral para timonear el barco sin peligro. Con todo, el filósofo niega que el *bien* pueda ser aumentado al punto de oscurecer el *mal*, niega que el hombre pueda ser cambiado sustancialmente y que la sociedad pueda tomar sobre sí las cualidades negadas al individuo y por lo tanto asegurarle la felicidad.

De hecho, todos los utopistas siguen un esquema de pensamiento que lleva exactamente a la antípoda de lo que encaran en su razonamiento sentimental. Utopía es una manera de hacer buenos a hombres que, de lo contrario, se niegan a serlo. El utopista se ve obligado a construir una comunidad que ostente todas las cualidades que no se encuentran en el individuo o son equilibradas en él por otros rasgos. El resultado esperado es que será la comunidad la "buena" en vez del reacio individuo, que sólo deberá ser entonces cooperativo. "Si no podemos producir individuos virtuosos —dice el utopista— produzcamos una sociedad virtuosa; en vez de valores individuales, tendremos virtudes sociales".

En esta forma, el utopista confunde siempre al individuo con lo social y favorece al que le parece más dócil. Sin duda, tenemos a anarquistas y totalitarios en el mundo utopista, pero, lejos de ser tipos contrarios, representan dos aspectos de la misma orientación básica. La orientación es construir un cuerpo social, una humanidad que piensa y obra como *uno,* que es persuadida y organizada a un tiempo con vistas a ser "perfecta".

El cuerpo social del utopista es, por lo tanto, un individuo enormemente agrandado, dotado de lo esencial en punto a facultades intelectuales, de conciencia moral, preocupación universal, información, cultura y bondad. Pero, después de todo, ¿acaso no es el Gran Individuo un signo de reconocimiento de que el hombre de la calle no puede ser convertido con lisonjas, obligado, educado, informado, sensibilizado y transformado, en lo que no es? ¿No es un símbolo del fracaso del ideólogo en la tentativa de intensificar la virtud, de perfeccionar al individuo, de que sea el superhombre siquiera para una nueva humanidad, sino, en realidad, un dios en una nueva carrera de dioses? [9]

De ahí el sorprendente fracaso intelectual del ideólogo, fruto de su profunda inmoralidad. A decir verdad,

---

de fe afirmar que nuestros pensamientos tienen alguna relación con la realidad... En cuanto ha desaparecido la religión, desaparece la razón. Porque ambas pertenecen al mismo género primario y autoritario. Ambas son métodos de prueba que no pueden ser probados en sí mismos. Y en el acto de destruir la idea de la autoridad divina, hemos destruido en gran parte la idea de la autoridad humana con la cual hacemos una suma de división no abreviada''. (*Ortodoxia,* pp. 58-60.)

[9] ''Según la señora Besant, la Iglesia universal es simplemente el yo universal. Es la doctrina de que todos somos en realidad una misma persona, de que no hay verdaderas murallas de personalidad entre hombre y hombre. Si se me permite plantearlo así, no nos dice que amemos a nuestros prójimos; nos dice que seamos nuestros prójimos... El abismo intelectual entre el budismo y el cristianismo es que la personalidad budista o teosofista es la caída del hombre, porque el cristiano es la finalidad de Dios, todo el sentido de la idea cósmica''. (Chesterton, ob. cit., pp. 244-45.)

su pecado es el pecado del orgullo, el que exige la mayor estupidez. Resulta irónico el hecho de que aquel que está comprometido a una concepción racional-científica del mundo sea en realidad el ingenuo, el simple. ¿Le será esto perdonado?

NOTAS

XI. EL INTELECTUAL Y EL FILÓSOFO

(1) *Ideology and Utopia*, p. 258.
(2) *Man and Society in an Age of Reconstruction*, p. 199.
(3) *The Poverty of historicism*, p. 70.
(4) *Dilemmas of Politics*, p. 241 y p. 272.
(5) *The Irony of American History*, p. 4.
(6) Ibíd., p. 67.
(7) "Risk or Betrayal? The Crossroads of Western Policy", *Modern Age*, primavera de 1960.
(8) *Natural Right and History*, pp. 131-2.
(9) *Man in the Modern Age*, p. 70.
(10) Febrero 5 de 1794. Citado por BERNARD FAY, *La Grande Révolution*, p. 434.
(11) *Moral Man and Immoral Society*, p. XXXIII.
(12) R. CROSSMAN, "Explaining the Revolution of Our Time. Can Social Science Predict Its Course?"
(13) JACQUES MARITAIN, *On the Philosophy of History*, p. 162.
(14) Ibíd., p. 155.
(15) *Moral Man and Immoral Society*, p. 20.
(16) H. BELLOC, *The Servile State*, p. 127.
(17) *Moral Man and Immoral Society*, p. 49.
(18) Ibíd., pp. 195-6.
(19) G. K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, p. 212.
(20) Harper and Brothers, Nueva York, 1956.
(21) *Commentary*, abril de 1960.
(22) CHESTERTON, obra citada, pp. 111-12.
(23) Carta a Eugène Stoffels, enero 3 de 1843.

ÍNDICE

ÍNDICE